الـدروس

شرح الحلقة الثانية

للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ علاء السالم

الجزء الثالث


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة

الدروس /ج ٣

شرح الحلقة الثانية للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

من أبحاث السيد كمال الحيدري

بقلم: الشيخ علاء السالم

تنضيد الحروف	محمد البديري الكاظمي
منشورات	دار فراقد
الطبعة الأولى	١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م
المطبعة	ستاره
الكمية	٣٠٠٠ نسخة
ISBN	٩ ـ ٢٧ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN الدورة	٣ ـ ٢٩ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

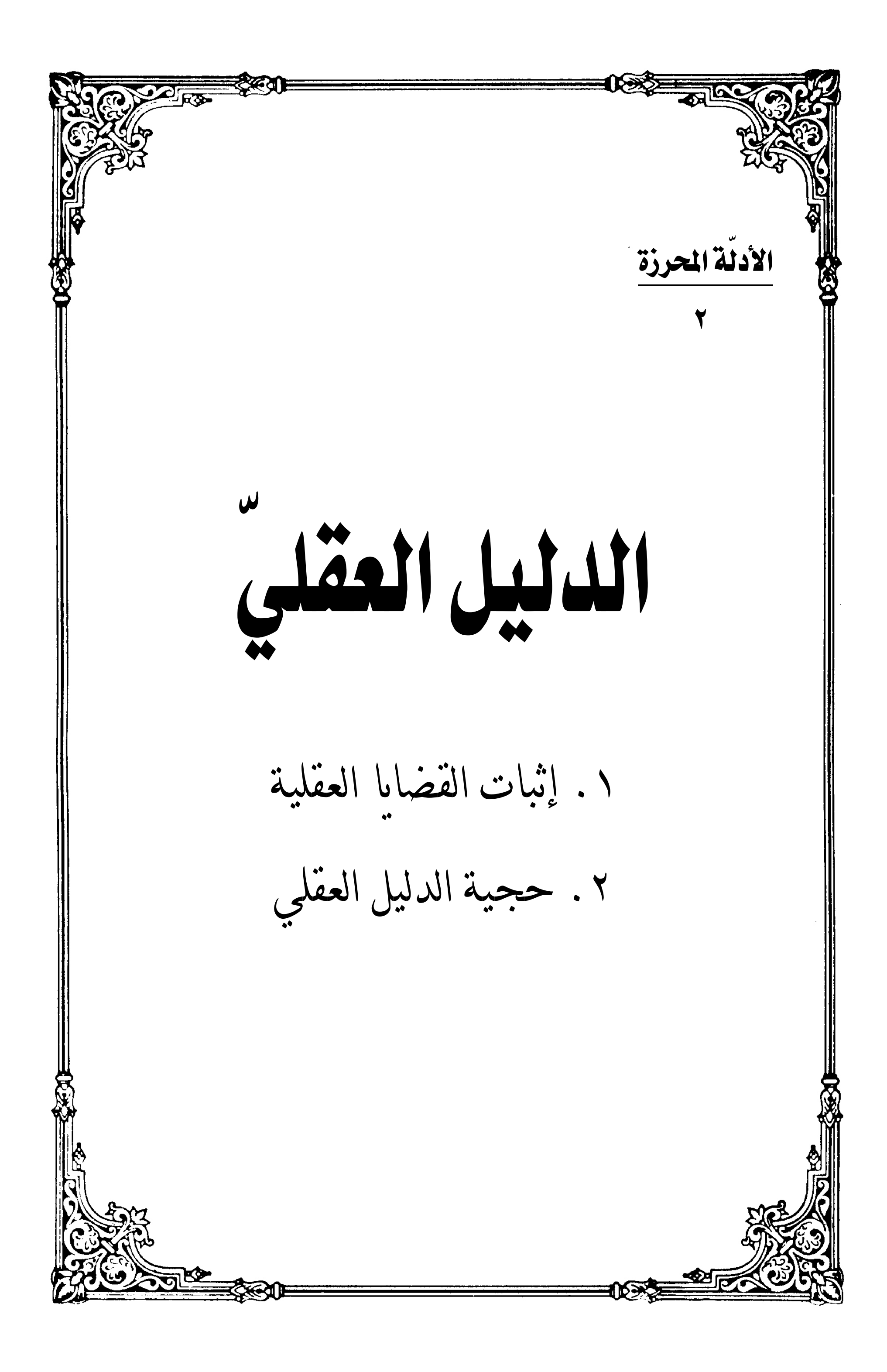
الناشر: دار فراقد للطباعة والنشر

قم ـ إيران

بسم الله الرحمن الرحيم

وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢



الدليل العقليّ

١. إثبات القضايا العقلية

٢. حجية الدليل العقلي

تمهيد

الدليلُ العقليُّ كلُّ قضيّةٍ يدركُها العقلُ ويمكنُ أن يُستنبطَ منها حكمٌ شرعيٌّ. والبحثُ عن هذهِ القضايا العقليةِ: تارةً يقعُ صغرويّاً في صحّةِ القضيةِ العقليةِ ومدى إدراكِ العقلِ لها، وأخرى يقعُ كبرويّاً في حجّيةِ الإدراكِ العقليِّ لها.

والقضايا العقليةُ على قسمين:

أحدُهما: قضايا تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عمليةِ الاستنباط، كالقضيةِ العقليةِ القائلةِ: إنّ إيجابَ شيءٍ يستلزمُ إيجابَ مقدّمتِه.

والآخرُ: قضايا مرتبطةٌ بأحكامٍ شرعيةٍ معيّنةٍ، كحكم العقلِ بحرمةِ المخدِّرِ قياساً له على الخمرِ؛ لوجودِ صفةٍ مشتركةٍ وهي إذهابُ الشعور، وحكمِ العقلِ بحرمةِ الكذبِ؛ لأنّه قبيحٌ.

والقسمُ الأوّلُ: يدخلُ بحثُه الصغرويُّ والكبرويُّ معاً في علم الأصول، فقد يُبحثُ عن أصلِ وجودِ إدراكٍ عقليٍّ، وهذا بحثٌ صغرويٌّ، وقد يُبحثُ عن حجّيتِه، وهذا بحثٌ كبرويٌّ، وكلاهما أصوليٌّ لأنّهما بحثانِ في العناصر المشتركةِ في عمليةِ الاستنباط.

والقسمُ الثاني: لا يدخلُ بحثُه الصغرويُّ في علمِ الأصول، لأنّه بحثٌ في عنصرٍ غيرِ مشتركٍ، وإنّما يدخلُ بحثُه الكبرويُّ في هذا

العلم، لكونِه بحثاً في عنصرٍ مشتركٍ، كالبحثِ عن حجّيةِ القياس وهكذا يتّضحُ أنّ البحثَ الصغرويَّ لا يكونُ أصوليّاً، إلّا في القسم الأوّلِ، وأنّ البحثَ الكبرويَّ أصوليٌّ في كلا القسمين.

غيرَ أنّ الإدراكَ العقليَّ إذا كان قطعيّاً، فلا موجبَ للبحثِ عن حجّيتِه؛ للفراغ عن حجّيتِه بعدَ الفراغ عنْ حجّيةِ القطع، وإنّما نحتاجُ إلى البحثِ عن حجّيتِه إذا لم يكنْ قطعيّاً، كالقياسِ مثلاً.

وسوفَ نصنّفُ البحثَ في القضايا العقليةِ إلى بحثين:

أحدُهما: صغرويٌّ في إثباتِ القضايا العقليةِ التي تشكّلُ عناصرَ مشتركةً.

والآخرُ: كبرويٌّ في حجّيةِ الإدراكِ العقليِّ غيرِ القطعيِّ.

الشرح

بعد أن انتهينا من بحث القسم الأوّل من الأدلّة المحرزة أي الدليل الشرعي، يقع الكلام الآن في بحث القسم الثاني منها وهو الدليل العقلي.

تنوّع البحث في الدليل العقلي

يتشابه الدليلان الشرعي والعقلي في أنّ البحث فيهما تارةً يكون صغرويّاً وأخرى يكون كبرويّاً. فكما أنّنا بحثنا في الدليل الشرعي صغروياً عن تحديد دلالات الدليل الشرعي، فقد أثبتنا ـ مثلاً ـ أنّ هناك ظهوراً لصيغة الأمر في الوجوب، وبحثنا كبروياً عن أنّ كلّ ظهور حجّة، فكذلك الحال في الدليل العقلي، فإنّ الكلام فيه يقع ضمن بحثين:

الأوّل: في إثبات القضايا العقلية، وهو بحث صغرويّ نتكلّم فيه عن الإدراك العقلي، بمعنى أنّ للعقل قابلية إدراك بعض القضايا.

الثاني: في حجّية الدليل العقلي، وهو بحث كبرويّ نتحدّث فيه عن حجّية ما أدركه العقل.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث الأوّل واستعراض القضايا التي يدركها العقل، يقدّم المصنّف ﷺ تمهيداً يحاول أن يسلّط الضوء من خلاله على بعض النقاط ذات الصلة بالدليل العقلي.

تمهيد

نتطرّق في هذا التمهيد إلى نقاط خمس:

١ ـ معنى الدليل العقلي.

٢ ـ تقسيم البحث في القضايا العقلية.

٣ ـ أقسام القضايا العقلية.

٤ ـ بيان الأقسام الداخلة في علم الأصول.

٥ ـ الإدراك العقلي القطعي.

أمّا معنى الدليل العقلي: فهو كلّ قضية يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ، وأمّا كيف يمكن للعقل أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي فهو ما سنقف عليه بعد أن نتعرّض إلى ذكر مثال يرتبط بالأمور التكوينيّة ونعرّج بعد ذلك إلى الأحكام الشرعيّة، فنقول:

لاشكّ أنّ هناك علاقات بين الأشياء في الواقع الخارجي، مثل علاقة التضادّ والتلازم ونحو ذلك، وبإمكان العقل أن يدرك تلك العلاقات، فمثلاً: إنّ علاقة التلازم هي العلاقة الحاكمة بين وجود السبب ووجود المسبّب، وعن طريق هذا التلازم القائم بينهما يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبّب إذا عرف وجود السبب؛ لاستحالة الانفكاك بينهما في نظره.

وكذلك الحال في علاقة التضادّ، فإنّ العقل يدرك بأنّ الورقة البيضاء لا يمكن أن تكون سوداء في نفس الوقت؛ لأنّ هناك تضادّاً بين السواد والبياض في نظر العقل، ووجود أحدهما مانع عن وجود الآخر.

وبهذا يتّضح أنّ العقل يمكنه أن يكون دليلاً ـ أي مدركاً ـ على وجود المسبّب عند وجود سببه، وعلى عدم وجود الضدّ عند وجود ضدّه، هذا كلّه في الأمور التكوينيّة والعلاقات القائمة بينها.

وأمّا في الأحكام الشرعية، فلاشكّ أيضاً أنّ هناك علاقات بين الأحكام الشرعية من قبيل:

ـ العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعيّة.

ـ العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه.

ـ العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.

ـ العلاقات القائمة بين الحكم ومقدّماته.

ـ العلاقات القائمة داخل الحكم الواحد.

وقد استعرضها السيّد الشهيدؒ في الحلقة الأولى من دروسه[١] ولم يتطرّق لها في هذه الحلقة.

• ولو أخذنا النوع الأوّل من العلاقات لوجدنا أنّ الأحكام الشرعية متضادّة فيما بينها كما تقدّم في أوّل هذه الحلقة[٢]. فإذا حكم الشارع بوجوب فعل، فلا يمكن أن يكون حراماً، وإذا حكم بحرمة شيء، فلا يمكن أن يكون واجباً، والدليل على الامتناع في كلتا الصورتين هو العقل.

وأيضاً يمكن للعقل أن يدرك العلاقات القائمة بين الحكم ومقدّماته، فإذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ وكانت له مقدّمات، فإنّ العقل يحكم بوجوبها أيضاً.

فظهر أنّ العقل كما يمكنه إدراك وجود المسبَّب إذا عرف وجود سببه، وعدم وجود أحد الضدّين عند وجود ضدّه في العلاقات القائمة بين الأمور التكوينيّة، فكذلك يمكنه أن يدرك وجوب المقدّمة إذا وجب ذو المقدمة، وعدم حرمة شيء إذا كان واجباً في العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعيّة.

ومنه يتّضح أنّ بإمكان العقل أن يثبت أو ينفي حكماً شرعيّاً، ومن ثم له صلاحية الدلالة على الحكم الشرعي.

• وأمّا ما يتعلّق بالنقطة الثانية من التمهيد ـ أي تقسيم البحث في

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: ص ١٤٨ فما بعد .

(٢) في بحث «التضاد بين الأحكام التكليفيّة».

القضايا العقلية ـ فقد تجلّت عند كلامنا في تنوّع البحث في الدليل العقلي، حيث قلنا إنّ البحث تارةً يكون صغروياً في مدى إدراك العقل لمجموعة من القضايا، وأخرى يكون كبروياً في حجّية الإدراك العقلي لتلك القضايا.

• ثمّ إنّ القضايا العقلية ـ وهي نقطة التمهيد الثالثة ـ تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: قضايا عقلية تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستدلال والاستنباط الفقهي، ويمكن الاستفادة منها في أبواب فقهية مختلفة، من قبيل القضية العقلية القائلة بأنّ إيجاب الشيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

الثاني: قضايا عقلية تشكّل عناصر خاصّة في عملية الاستنباط، بمعنى أنّها ترتبط بأحكام شرعية معيّنة، كحكم العقل بحرمة الكذب لأنّه قبيح، فإنّ إدراك العقل لقبح الكذب يعتبر عنصراً خاصّاً لا مشتركاً، ويستفاد منها في إثبات حرمة الكذب فقط، وكذا حكم العقل بحرمة المخدّر كالحشيشة قياساً له على الخمر؛ لوجود صفة مشتركة بينهما وهي إذهاب الشعور، فإنّ هذا الإدراك العقلي يعدّ عنصراً خاصّاً أيضاً ويرتبط بباب فقهيّ خاصّ ولا علاقة له بالأبواب الفقهية الأخرى.

• وبعد اتّضاح هذين القسمين للقضايا العقلية يحقّ لنا أن نتساءل: هل كلا هذين القسمين داخلان في علم الأصول، أم أحدهما داخل في البحث الأصولي دون الآخر؟ هذه هي نقطة التمهيد الرابعة.

الجواب: لابدّ أن نعرف أوّلاً أنّ في كلّ قسم من هذين القسمين بحثين:

أوّلهما: بحث صغرويّ في أصل وجود إدراك عقليّ.

ثانيهما: بحث كبرويّ في حجّية الإدراك العقلي.

أمّا القسم الأوّل من القضايا العقلية فهو داخل في علم الأصول بكلا بحثيه الصغروي والكبروي، باعتبار أنّ القضايا في هذا القسم عناصر

مشتركة في عملية الاستنباط، وقد ذكرنا في بحث «تعريف علم الأصول» أنّ علم الأصول هو: العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

وأمّا القسم الثاني منها، فلا إشكال في عدم دخول البحث الصغروي في علم الأصول، لأنّ قضايا هذا القسم عناصر خاصّة، وعلم الأصول لا يشمل البحث في العناصر الخاصّة، بخلاف البحث الكبروي في هذا القسم فهو داخل في البحث الأصولي، لأنّه بحث عن حجّية الإدراك العقلي، والحجّية مسألة أصولية.

بعبارة مختصرة: إنّ البحث الكبروي بحث أصوليّ في كلا القسمين، وأمّا البحث الصغروي فلا يكون أصوليّاً إلّا في القسم الأوّل.

• وأمّا نقطة التمهيد الأخيرة فهي: أنّ الإدراك العقلي إذا كان مفيداً للقطع فلا شبهة في حجّيته، ولا يحتاج عندئذ إلى البحث عن حجّيته في كبرى البحث في الدليل العقلي؛ وذلك لأنّ القطع حجّة بذاته وليس بحاجة إلى دليل كما تقدّم في بحث القطع من هذه الحلقة، وما يبقى بحاجة إلى إثبات الحجّية هو الإدراك العقلي المفيد للظن، كالقياس مثلاً.

بعد الوقوف على نقاط التمهيد الخمس، نشرع في استعراض تفاصيل البحث الصغروي في الدليل العقلي أي إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة، ولكن بعد أن نلقي نظرة على النص.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**يُستنبط منها حكم شرعيّ**». إثباتاً أو نفياً.
• قوله ﷺ: «**لأنّه بحث**». أي: البحث الصغروي للقسم الثاني.
• قوله ﷺ: «**في هذا العلم**». أي: علم الأصول.
• قوله ﷺ: «**وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيته**». أي: الإدراك العقلي.

١ ـ إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقليّة

القضايا العقليةُ التي تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عملية الاستنباطِ وأدلّةً عقليةً على الحكم الشرعيِّ، يمكنُ أن تُقسَّمَ كما يلي:

• أوّلاً: تنقسمُ إلى ما يكونُ دليلاً عقليّاً مستقلاًّ، وما يكونُ عقليّاً غيرَ مستقلّ.

والمرادُ بالأوّلِ: ما لا يحتاجُ إلى إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ لاستنباطِ الحكمِ منه.

والمرادُ بالثاني: ما يحتاجُ إلى إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ كذلك.

ومثالُ الأوّلِ: القضيةُ القائلةُ: «بأنّ كلَّ ما حكمَ العقلُ بحسنِه أو قبحِه، حكمَ الشارعُ بوجوبِه أو حرمتِه»، فإنّ تطبيقَها لاستنباطِ حرمةِ الظلم مثلاً، لا يتوقّفُ على إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ مسبقة.

ومثالُ الثاني: القضيةُ القائلةُ: «إنّ وجوبَ شيءٍ يستلزمُ وجوبَ مقدّمتِه»، فإنّ تطبيقَها لاستنباطِ وجوبِ الوضوءِ يتوقّفُ على إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ مسبقةٍ، وهي وجوبُ الصلاة.

• ثانياً: تنقسمُ القضيةُ العقليةُ إلى قضيةٍ تحليليّةٍ، وقضيةٍ تركيبيّة.

والمرادُ بالقضيةِ التحليليةِ: ما كان البحثُ فيها يدورُ حولَ تفسيرِ ظاهرةٍ معيّنةٍ، كالبحثِ عن حقيقةِ الوجوبِ التخييريِّ.

والمرادُ بالقضيةِ التركيبيةِ: ما كان البحثُ فيها يدورُ حولَ استحالةِ شيءٍ أو ضرورتِه بعدَ الفراغِ عن معناه وحقيقتِه في نفسِه، كالبحثِ عن استحالةِ الأمرِ بالضدَّينِ في وقتٍ واحد.

• ثالثاً: تنقسمُ الأدلّةُ العقليّةُ المستقلّةُ التركيبيّةُ في دلالتِها إلى سالبةٍ وموجبة.

والمرادُ بالسالبةِ: الدليلُ العقليُّ المستقلُّ في استنباطِ نفيِ حكمٍ شرعيّ.

والمرادُ بالموجبةِ: الدليلُ العقليُّ المستقلُّ في استنباطِ إثباتِ حكمٍ شرعيٍّ.

ومثالُ الأوّلِ: القضيةُ القائلةُ باستحالةِ التكليفِ بغيرِ المقدور.

ومثالُ الثاني: القضيةُ المشارُ إليها آنفاً القائلةُ: «بأنّ كلَّ ما حكمَ العقلُ بقبحِه حكمَ الشارعُ بحرمتِه».

والقضايا العقليةُ متفاعلةٌ فيما بينَها. فقد يتّفقُ أنْ تدخلَ قضيّةٌ عقليّةٌ تحليليّةٌ في البرهنة على قضيّةٍ أخرى تحليليّةٍ أو تركيبيّةٍ، كما قدْ تدخلُ قضيّةٌ تركيبيّةٌ في البرهنةِ على قضايا تحليليّةٍ، وهذا ما سنراهُ في البحوثِ الآتيةِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

نشرع الآن في تفاصيل البحث الأوّل من بحثي الدليل العقلي أي إثبات القضايا العقلية، ونستعرض في هذا البحث عدّة تقسيمات للقضايا العقلية، وهو بحث صغروي كما هو الحال في البحوث الآتية، وأمّا البحث الكبروي ـ أي البحث في حجّية الدليل العقلي ـ فسيأتي في نهاية الدليل العقلي.

تقسيمات للقضايا العقليّة

إنّ القضايا العقلية التي يدركها العقل وتشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ويمكنها أن تكون دليلاً على الحكم الشرعي تنقسم إلى تقسيمات ثلاثة:

التقسيم الأوّل: انقسامها إلى:

١ ـ قضايا عقلية مستقلّة.

٢ ـ قضايا عقلية غير مستقلّة.

والمراد بالقضايا العقلية المستقلّة: هي القضايا التي تكون دليلاً على الحكم الشرعي ويستنبط منها الحكم بلا حاجة إلى قضية شرعية، مثل القضية القائلة بأنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه، وكلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمته، فإذا أدرك العقل حسن العدل ـ مثلاً ـ وحكم به[1] فإنّ الشارع يحكم بوجوبه، وإذا حكم العقل بقبح الظلم

---

(١) لا يخفى أنّ دور العقل بالنسبة إلى الحسن والقبح دور المدرك لا الحاكم، ولكن قد يطلق على الإدراك العقلي بالحكم العقلي توسّعاً، كما أشار المصنّف ﵁ إلى ذلك في بحث «الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي» الآتي.

حكم الشارع بحرمته. ومن الواضح أنّ تطبيق هذه القضية العقلية لاستنباط حرمة الظلم شرعاً ووجوب العدل كذلك، لا يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة، وهذا القسم من القضايا العقلية هو المسمّى عند بعض الأصوليّين[1] بالمستقلّات العقلية.

وليس بخافٍ أنّ صحّة دلالة هذه القضية على حرمة الظلم ـ مثلاً ـ مبنيّ على القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ ببيان أنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات أي المصالح والمفاسد الموجودة وراءها، فإذا ما تمكّن العقل وأدرك ملاكاً للوجوب فإنّ الشارع يحكم بالوجوب تبعاً له، وكذلك إذا أدرك ملاكاً للحرمة فإنّ الشارع يحكم بالحرمة، وسيأتي مزيد توضيح له في بحث مستقلّ تحت عنوان: «الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي».

وأمّا القضايا العقلية غير المستقلّة فيقصد بها: تلك القضايا التي تحتاج إلى قضيّة شرعية مسبقة ليتمّ دلالتها على الحكم الشرعي، من قبيل القضية القائلة: إنّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته؛ فإنّ دلالتها على وجوب الوضوء ـ الذي هو مقدّمة للصلاة ـ متوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة وهي وجوب الصلاة، وما لم يتمّ ذلك لا يمكن استفادة وجوب الوضوء منها، ومن ثمّ فهي قضية عقلية غير مستقلّة.

التقسيم الثاني: انقسامها إلى:

١ ـ قضايا عقليّة تحليليّة.

٢ ـ قضايا عقليّة تركيبيّة.

والمقصود بالقضايا التحليليّة: هي القضايا التي تعنى بتفسير ظاهرة

---

(١) كالشيخ المظفّر في **أصول الفقه**: ج١ ـ ٢، ص٢١٣.

معيّنة موجودة في الفقه، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري أو الكفائي، فقد ذكر العلماء أنّ معنى الواجب الكفائي هو الواجب الذي يسقط عن المكلّف إذا أتى به الآخرون، ومن هنا فقد يُقال: كيف يمكن الجمع بين كونه واجباً وبين سقوطه إذا أتى به الآخرون؟ إذ في نهاية الأمر إمّا أن يكون الفعل واجباً أو لا، فإن كان واجباً فكيف يسقط عن المكلّف بلا أن يأتي به، وإن لم يكن واجباً فلماذا يؤثم المكلّف إذا لم يأت به الآخرون؟

ولهذا، فلابدّ من البحث في حقيقة الواجب الكفائي وتفسيره. ومن الواضح أنّ مثل هذا البحث هو بحث في قضية عقلية تحليليّة؛ لأنّها تتكفّل تفسير وتحليل ظاهرة معيّنة.

وأمّا القضايا التركيبيّة فيعنى بها: القضايا التي يدور البحث فيها حول استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن تصوّر معناه وبيان حقيقته في نفسه. فإنّ من المعلوم بحسب ما أفاده علماء المنطق[(١)] والفلسفة[(٢)] أنّ القضايا تنقسم من حيث نسبة المحمول فيها إلى الموضوع إلى: الوجوب (الضروري)، والامتناع (الاستحالة)، والإمكان. والقضايا التي يدور فيها البحث حول ضرورة شيء أو استحالته هي القضايا العقلية التركيبيّة، من قبيل القضية القائلة باستحالة الأمر بالضدّين في وقت واحد، فإنّها قضية يدور البحث فيها حول استحالة الأمر بالضدّين بعد وضوح معنى الضدّين في نفسيهما، وسنقف على أمثلة متعدّدة لكلّ من القضايا التحليليّة والتركيبيّة خلال سبرنا أغوار البحوث الآتية في صغرى الدليل العقلي.

---

(١) انظر: **المنطق** للمظفّر: ص١٦٦.

(٢) انظر: **بداية الحكمة**: ص٤٤.

التقسيم الثالث: انقسامها إلى:

١ ـ قضايا عقلية سالبة.

٢ ـ قضايا عقلية موجبة.

وممّا ينبغي الالتفات إليه في هذا التقسيم أنّه يختصّ بالقضايا العقلية المستقلّة والتركيبيّة، في قِبال القضايا العقلية غير المستقلّة والتحليليّة.

والمراد بالقضايا السالبة: هي القضايا العقلية المستقلّة التركيبيّة التي تكون دليلاً على نفي حكم شرعيّ، من قبيل القضية العقلية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور، فإنّها قضية يمكن أن يُستنبط منها نفي حكم شرعيّ.

وأمّا القضايا العقلية الموجبة فهي: القضايا العقلية المستقلّة التركيبيّة التي تكون دليلاً على إثبات حكم شرعيّ، من قبيل القضية العقلية المتقدّمة والقائلة بأنّ كلّ ما حكم العقل بقبحه يحكم الشارع بحرمته، فإنّها قضية عقلية يمكن أن يُستنبط منها إثبات حكم شرعيّ كحرمة الظلم مثلاً.

التفاعل بين أقسام القضايا العقلية

لا يفوتنا أن نشير في خاتمة هذا البحث إلى أنّ القضايا العقلية التي ذكرناها في التقسيمات الثلاثة المشار إليها متفاعلة فيما بينها، بمعنى أنّه قد يتّفق لقضية تحليليّة أن تدخل في البرهنة على قضية عقلية أخرى تحليليّة كانت أو تركيبيّة، وكذلك قد تدخل قضية تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة، وأيضاً قد يستفاد من قضية عقليّة مستقلّة في البرهنة على قضية عقليّة غير مستقلّة، وهكذا.

وهذا ما سيتّضح جليّاً في البحوث الآتية، حيث سنرى كيفيّة الاستفادة من قضية عقلية في إثبات قضية عقليّة أخرى والاستدلال عليها.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**لاستنباط حكم منه**». أي: من الدليل العقلي.
- قولهﷺ: «**إثبات قضية شرعية كذلك**». أي: لاستنباط الحكم الشرعي من الدليل العقلي.
- قولهﷺ: «**حكم الشارع بوجوبه أو حرمته**». على نحو اللفّ والنشر المرتّب.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيلُ التكليفُ بغيرِ المقدورِ. وهذا له معنيانِ:

أحدُهما: أنّ المولى يستحيلُ أن يُدينَ المكلّفَ بسببِ فعلٍ أو تركٍ غيرِ صادرٍ منه بالاختيار. وهذا واضحٌ، لأنّ العقلَ يحكمُ بقبح هذهِ الإدانةِ، لأنّ حقَّ الطاعةِ لا يمتدُّ إلى ما هو خارجٌ عن الاختيار.

والمعنى الآخرُ: أنّ المولى يستحيلُ أن يصدُرَ منه تكليفٌ بغيرِ المقدورِ في عالم التشريع، ولو لم يرتّبْ عليه إدانةً ومؤاخذةً للمكلّفِ. فليست الإدانةُ وحدَها مشروطةً بالقدرةِ، بل التكليفُ ذاتُه مشروطٌ بها أيضاً.

وتوضيحُ الحالِ في ذلك: أنّ مقامَ الثبوتِ للحكم يشتملُ ـ كما تقدّمَ ـ على ملاكٍ وإرادةٍ واعتبار، ومِن الواضحِ أنّه ليس من الضروريِّ أنْ يكونَ الملاكُ مشروطاً بالقدرة، كما أنّ بالإمكان تعلّقَ إرادةِ المولى بأمرٍ غيرِ مقدورٍ، لأنّنا لا نريدُ بالإرادةِ إلّا الحبَّ الناشئَ من ذلك الملاك، وهو ـ مهما كان شديداً ـ يمكنُ افتراضُ تعلّقِه بالمستحيل ذاتاً، فضلاً عن الممتنع بالغير.

والاعتبارُ ـ إذا لوحظَ بما هو اعتبارٌ ـ يعقلُ أيضاً أن يتكفّلَ جعلَ الوجوبِ على غيرِ المقدور، لأنّ الاعتبارَ سهلُ المؤونةِ، وليس لغواً في هذهِ الحالةِ؛ إذ قد يُرادُ به مجرّدُ الكشفِ بالصياغةِ التشريعيةِ التي

اعتادَها العقلاءُ عن الملاكِ والمبادئِ، ولكنْ إذا لوحظَ الجعلُ والاعتبارُ بما هو ناشئٌ من داعي البعثِ والتحريكِ، فمن الواضح أنّ القدرةَ على موردِه تعتبرُ شرطاً فيه، لأنّ داعيَ تحريكِ العاجزِ يستحيلُ أن ينقدحَ في نفسِ العاقلِ الملتفت.

وحيثُ إنّ الاعتبارَ الذي يكشفُ عنهُ الخطابُ الشرعيُّ هو الاعتبارُ بهذا الداعي ـ كما يقتضيه الظهورُ التصديقيُّ السياقيُّ للخطابِ ـ فلابدَّ من اختصاصِه بحالِ القدرةِ، ويستحيلُ تعلّقُه بغيرِ المقدور.

ومنْ هنا كان كلُّ تكليفٍ مشروطاً بالقدرةِ على متعلّقِه بدونِ فرقٍ بينَ التكاليفِ الإلزاميّةِ وغيرِها. وكما يُشترطُ في التكليفِ الطلبيِّ (الوجوبِ والاستحبابِ) القدرةُ على الفعل، كذلك يُشترطُ الشيءُ نفسُه في التكليفِ الزجريِّ (الحرمةِ والكراهة) لأنّ الزجرَ عمّا لا يقدرُ المكلّفُ على إيجادِه، أو عن الامتناعِ عنه، غيرُ معقولٍ أيضاً.

وهكذا نعرفُ أنّ القدرةَ شرطٌ ضروريٌّ في التكليف، ولكنّها ليستْ شرطاً ضروريّاً في الملاكِ والمبادئ. ولكنَّ هذا لا يعني أنّها لا تكونُ شرطاً، فإنّ مبادئَ الحكم يمكنُ أن تكونَ ثابتةً وفعليّةً في حالِ القدرةِ والعجزِ على السواءِ، ويمكنُ أنْ تكونَ مختصّةً بحالةِ القدرةِ، ويكونُ انتفاءُ التكليفِ عن العاجزِ لعدمِ المقتضى وعدم

الملاكِ رأساً.

وفي كلِّ حالةٍ من هذا القبيلِ يقالُ: إنّ دخلَ القدرةِ في التكليفِ شرعيٌّ. وقد تُسمَّى القدرةُ حينئذٍ بالقدرةِ الشرعيّةِ بهذا الاعتبار؛ تمييزاً لذلك عن حالاتِ عدم دخلِ القدرةِ في الملاك، إذ يقالُ عندئذٍ: إنّ دخلَ القدرةِ في التكليفِ عقليٌّ، وقد تُسمَّى القدرةُ حينئذٍ بالقدرةِ العقليّة.

ولا فرقَ في استحالةِ التكليفِ بغيرِ المقدورِ، بين أنْ يكونَ التكليفُ مطلقاً؛ من قبيلِ أنْ يقول الآمرُ لمأمورِه «طرْ في السماءِ»، أو مقيّداً بقيدٍ يرتبطُ بإرادةِ المكلّفِ واختيارِه؛ من قبيلِ أن يقولَ: «إنْ صعدْتَ إلى السطحِ فطرْ إلى السماءِ»، فإنّ التكليفَ في كلتا الحالتينِ مستحيلٌ.

الشرح

يقع البحث في قضية عقلية مستقلّة تركيبيّة سالبة، تعتبر عنصراً مشتركاً لاستنباط حكم شرعيّ، وهي قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يمكننا أن نقسّم كلامنا في هذه القاعدة إلى بحثين:

الأوّل: نتناول فيه النقاط التالية بحسب الترتيب الوارد في عبارة المصنّف ﷺ:

١ ـ معنى القاعدة.

٢ ـ تحديد مركز اشتراط القدرة.

٣ ـ إطلاق القاعدة.

٤ ـ القدرة الشرعية والعقلية.

٥ ـ إطلاق القاعدة من زاوية ثانية.

الثاني: نتناول فيه بيان الثمرة المترتّبة على اشتراط القدرة، وهو ما نبحثه لاحقاً.

أمّا ما يخصّ البحث الأوّل، فإليك بحث النقاط الواردة فيه تباعاً.

معنى القاعدة

كثيراً ما نطالع مقولة «يستحيل التكليف بغير المقدور»، وهذه الاستحالة لها معنيان:

المعنى الأوّل: أنّ المولى تبارك وتعالى يستحيل أن يدين المكلّف ويعاقبه

على فعلٍ أو تركٍ يصدر منه بلا اختيار وقدرة. فما لم يكن الفعل أو الترك صادراً من المكلّف عن قدرة واختيار، فلا يستحقّ العقوبة عليه من قبل المولى بحكم العقل؛ ذلك لأنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً للمولى لا يشمل ما هو خارج عن الاختيار، كما لو اقتيد شخص ورُمي في أرض مغصوبة، فإنّ خروجه منها يُعدّ تصرّفاً في الأرض المغصوبة، ولكنّه غير معاقَب عليه؛ لأنّ التصرّف لم يكن صادراً منه باختياره.

وغير خافٍ أنّ معنى استحالة الإدانة من قِبل المولى هو قبح صدورها منه عقلاً، وليس بمعنى الاستحالة والامتناع الذاتي. بعبارة أخرى: إنّ الاستحالة تارةً تُطلق ويُراد بها الاستحالة في مقام العقل النظري، وهي استحالة ذاتية من قبيل اجتماع النقيضين، وأخرى تطلق ويراد بها الاستحالة في مقام العقل العملي كاستحالة صدور الظلم من الله تعالى، فإنّ صدوره منه ليس بمستحيل ذاتاً وإنّما عدم صدوره منه لأجل أنّه لا يليق بساحته المقدّسة؛ باعتبار عدله وحكمته ورحمته، والمقام من هذا القبيل.

فاتّضح أنّ المعنى الأوّل لاستحالة التكليف بغير المقدور هو قبح الإدانة بسبب فعل أو ترك لم يكن صادراً من المكلّف بالاختيار.

المعنى الثاني: أنّ المولى تبارك وتعالى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع وليس في عالم الإدانة واستحقاق العقوبة فقط، بمعنى أنّ الشارع إذا أراد أن يشرّع حكماً فلابدّ أن يكون مقدوراً وإلّا فلا يصدر منه، فتكون القدرة ـ بناءً على هذا المعنى ـ شرطاً في التكليف في عالم التشريع وليست شرطاً في الإدانة فقط، كما لو أمر الشارع المكلّف بالصلاة مليون ركعة يومياً، فهو غير مقدور بالنسبة للمكلّف وبالتالي يستحيل صدوره منه.

والمقصود بـ «عالم التشريع» هنا هو مقام الثبوت، فقد تقدّم[1] أنّ مرحلة عملية الحكم التكليفي تنقسم إلى مرحلتين؛ إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى: مرحلة الإثبات، وأنّ مرحلة الثبوت تحتوي عناصر ثلاثة: الملاك، والإرادة، والاعتبار. ومن هنا ينبثق هذا التساؤل: إنّنا عندما نقول: «يستحيل التكليف بغير المقدور في عالم التشريع والثبوت»، فأيّ عناصر مرحلة الثبوت نقصد؟ أجميعها مشروط بالقدرة، أم بعضها دون الآخر؟ هذا ما سنقف عليه في البحث التالي.

تحديد مركز اشتراط القدرة في التكليف

في مقام الإجابة عن التساؤل المطروح نقول: أمّا بالنسبة إلى العنصر الأوّل ـ أي الملاك ـ فلا شكّ في إمكان تعلّقه بأمر غير مقدور، فمن الممكن ـ مثلاً ـ أن توجد مصلحة في التكليف بالصلاة ثلاثة آلاف ركعة يومياً رغم عدم قدرة المكلّف على الإتيان بها. وهذا أمر واضح.

وكذلك الحال في الإرادة التي هي العنصر الثاني في مرحلة الثبوت، فلا إشكال أيضاً في إمكان تعلّقها بأمر غير مقدور، وذلك لأنّ الإرادة هي الحبّ الناشئ من وجود الملاك والمصلحة، فإذا كان الملاك قابلاً لأن يتعلّق بغير المقدور كما قلنا فإنّ حال الإرادة يكون كذلك، بمعنى أنّها يمكن أن تتعلّق بغير المقدور والمستحيل أيضاً سواء كان مستحيلاً ذاتياً أم بالغير؛ حيث إنّ المستحيل على قسمين:

١ ـ المستحيل الذاتي، أي أنّه لا يمكن أن يتحقّق ذاتاً، كاجتماع النقيضين.

---

(١) في بحث «مبادئ الحكم التكليفي» من هذه الحلقة.

٢ ـ المستحيل بالغير، وهو المعبّر عنه بالممتنع بالغير، كعدم وجود المعلول عند عدم علّته التامّة، فإنّ وجوده عند عدم علّته مستحيل إلّا أنّه مستحيل بالغير لا ذاتاً؛ بدليل أنّه يوجد عند وجود علّته، ولو كانت استحالته ذاتية لامتنع وجوده على كلّ حال.

ولا فرق في إمكان تعلّق الإرادة بغير المقدور والمستحيل بكلا قسميه، ومنه يظهر أنّ القدرة ليست شرطاً في الملاك كما أنّها ليست شرطاً في الإرادة.

وأمّا بالنسبة إلى اشتراط القدرة في العنصر الثالث في مرحلة الثبوت أي الاعتبار، فهو مبنيّ على بيان حقيقة الاعتبار وكيفيّة لحاظه، وهاهنا لحاظان:

الأوّل: لحاظه بما هو اعتبار وكاشف عن الملاك والإرادة، وليست له وظيفة أخرى غير كشفه عن العنصر الأوّل والثاني في مرحلة الثبوت.

ولا إشكال في عدم اشتراط القدرة في الاعتبار بهذا المعنى؛ لأنّه إذا كان من الممكن تعلّق المصلحة والإرادة بأمر غير مقدور فإنّ تعلّق الاعتبار الكاشف عنها بغير المقدور أمر ممكن أيضاً ومعقول؛ لأنّ الاعتبار بما هو اعتبار سهل المؤونة كما يقال.

إن قلت: ألا يكون جعل الاعتبار في الموارد التي يكون فيها متعلّقه أمراً غير مقدور، لغواً؟

قلت: لا يكون لغواً؛ لأنّه في مثل هذه الحالة يكون كاشفاً عن تعلّق الملاك والإرادة بأمر غير مقدور، ومعبّراً عن الصياغة التشريعيّة التي اعتادها العقلاء. فإنّهم حينما يعلمون بالمصلحة وتتحقّق عندهم الإرادة يبرزونها بالاعتبار، وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ فإنّ جعل الاعتبار يُعدّ العنصر الكاشف عن الملاك والإرادة، ومثل هذه الفائدة تُخرجه عن اللغوية.

الثاني: لحاظه بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، بمعنى أنّ المولى عندما يلحظ المصلحة في جعل إيجاب الصلاة في ذمّة المكلّف ويحصل عنده حبّ لها وإرادة في ضوء تلك المصلحة، يعتبرها في ذمّة المكلّف. ومعنى اعتباره لها: بعْث المكلّف وتحريكه للإتيان بها. وبهذا اللحاظ لا يكون الاعتبار مجرّد كاشف عن الملاك والإرادة فحسب، وإنّما هو محرّك ودافع للمكلّف نحو الامتثال.

وواضح أنّ القدرة على الإتيان بالفعل أو الترك شرط في الاعتبار بهذا المعنى؛ لأنّ اعتبار التكليف بداعي البعث والتحريك لايتمّ إلّا إذا كان متعلّق التكليف أمراً مقدوراً للمكلّف ليمكنه التحرّك والانبعاث نحو تحقيقه.

فظهر أنّ الاعتبار إن لوحظ بما هو اعتبار وكاشف عن مبادئ ـ من ملاك وإرادة ـ فلاتعتبر القدرة شرطاً فيه ويعقل تعلّقه بغير المقدور، وإن لوحظ بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك فإنّه يكون مختصّاً بالمقدور.

وعليه، فالسؤال المهمّ هنا هو: إنّ الاعتبار الملحوظ في مقام الثبوت هل هو الاعتبار بالمعنى الأوّل، أم الاعتبار بالمعنى الثاني؟

والجواب: إنّ الاعتبار الذي يُعدّ عنصراً ثالثاً في مرحلة الثبوت للحكم هو الاعتبار بالمعنى الثاني. توضيح ذلك: أنّنا قد عرفنا أنّ الكاشف عن الملاك والإرادة هو الاعتبار، وأمّا الكاشف عن الاعتبار فهو الخطاب الشرعيّ، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] خطابٌ في مقام الإثبات يكشف عن الاعتبار الواقع في مرحلة الثبوت، وهو بدوره يكشف عن الملاك والإرادة. ولا يخفى أنّ المولى عندما

---

(١) آل عمران: ٩٧ .

يجعل تشريعاً وخطاباً على المكلّف يبرزه بداعي دفع المكلف وتحريكه للإتيان به، لا أنّه يبرزه ليكون كاشفاً عن الاعتبار الكاشف عن مبادئ الحكم، فإنّ مقتضى ظهور حال المشرّع عند تشريعه الصلاة ـ مثلاً ـ أنّه يريد من المكلّف أداءها وامتثالها، وليس مجرّد إخباره بأنّ هناك صلاة في ذمّته. وهذا الظهور الحالي ظهور تصديقيّ سياقيّ لخطاب الشارع.

وإذا كان الخطاب الشرعي مجعولاً بداعي البعث والتحريك فلابدّ أن يكون الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي مجعولاً وملحوظاً بهذا الداعي أيضاً؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، وتكون النتيجة اختصاص التكليف بالمقدور، لأنّ داعي البعث لا يشمل العاجز؛ لعدم إمكان تحرّكه وانبعاثه.

فتلخّص إلى هنا: أنّ قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور إمّا يقصد بها قبح إدانة المكلّف من قبل المولى على أمر لم يصدر منه بالاختيار، وإمّا استحالة صدور تكليف من المولى بأمر غير مقدور في عالم التشريع، وقد ظهر لنا أنّ المشروط بالقدرة في مرحلة الثبوت هو الاعتبار دون الملاك والإرادة.

الجدير بالذكر أنّ تحديد مركز اشتراط القدرة في التكليف بالنحو الذي قدّمناه غير موجود في كلمات الأصوليّين، وإنّما هو من إبداعات المصنّف ﵁ واختصاصاته.

إطلاق القاعدة

من النقاط التي نودّ توضيحها في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور: بطلانها وشمولها لكلّ التكاليف. وهذا الإطلاق يمكن أن نلحظه من جهتين:

الأولى: شمول القاعدة للتكاليف الإلزامية وغير الإلزامية، بمعنى أنّه يستحيل التكليف بغير المقدور، سواء كان التكليف إلزاميّاً أم غير إلزاميّ، فكما يستحيل صدور التكليف الواجب من المولى وتعلّقه بأمر غير مقدور للمكلّف، فكذلك الحال في التكليف المستحبّ، فلابدّ من وجود القدرة على متعلّق الوجوب والاستحباب ليصحّ التكليف بهما.

الثانية: شمول القاعدة للتكاليف الطلبية والزجرية، بمعنى أنّه يستحيل التكليف بغير المقدور سواء كانت طلبية أم زجرية. فكما تشترط القدرة على متعلّق التكليف في التكاليف الطلبية أي الوجوب والاستحباب، فكذلك تشترط في التكاليف الزجرية أي الحرمة والكراهة. فإذا فرض أنّ هناك شخصاً لا يستطيع أن يصوم طوال حياته، فلا معنى لتكليفه بالصوم؛ لأنّه غير قادر على الإتيان به، والأمر نفسه فيما لو وُجد شخص لا يستطيع أن يشرب الخمر مطلقاً، فإنّه لا معنى لزجره عن الشرب؛ لأنّ المفروض أنّه ليس بقادر على الإتيان به، وزجر المكلّف عن أمر لا يقدر المكلّف على الإتيان به وإيجاده غيرُ معقول.

وبهذا يتّضح أنّ قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور تجري في التكاليف الإلزامية وغير الإلزامية، وفي التكاليف الطلبية والزجرية على حدٍّ سواء.

القدرة الشرعية والعقلية

ذكرنا أنّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف، واتّضح أنّ مركز اشتراط القدرة في التكليف هو الاعتبار دون الملاك والإرادة، ولكن هذا لا يعني أنّ القدرة لا تكون شرطاً في الملاك والإرادة في بعض الأحيان، فإنّهما يمكن أن يكونا مقيّدين بالقدرة ويمكن أن يكونا مطلقين وغير مقيّدين، بخلاف

الاعتبار؛ فقد تقدّم أنّه لابدّ أن يكون مشروطاً بالقدرة؛ إذ انبعاث المكلّف نحو غير المقدور أمرٌ مستحيل.

وهنا نكتة ينبغي الالتفات لها وهي: أنّ مبادئ الحكم إذا كانت مطلقة ولم يقيَّد الملاك والإرادة في التكليف بالقدرة، فإنّ هذا يعني أنّ الملاك والإرادة يشملان العاجز، إلّا أنّ عجزه يمنعه عن أداء التكليف.

بعبارة ثانية: إنّ المقتضي في أداء التكليف موجود ولكن المانع غير مفقود، فيكون عدم إتيان العاجز بالتكليف لأجل وجود المانع لا لأجل عدم المقتضي.

وأمّا إذا كانت مبادئ الحكم مقيّدة ومختصّة بحالة القدرة فقط، فإنّه يعني أنّ العاجز لا وجود للملاك والإرادة في حقّه، ومن ثمّ لا يجب عليه الامتثال، وعدم وجوبه ناشئ من عدم وجود المقتضي أساساً لا لأجل وجود المانع.

لا يقال: إنّ غير القادر لا يجب عليه الإتيان بالتكليف ولا يدان مطلقاً سواء كان الملاك شاملاً له وعجزه هو المانع، أم كان الملاك لا يشمله أصلاً، فمعرفة ذلك ليست لها ثمرة؟

لأنّه يُقال: إنّ هناك ثمرة تترتّب على ذلك، كما سيأتي في البحث الثاني من قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.

وعلى أيّ حال، فإنّ كلّ حالة تكون القدرة شرطاً في الملاك ويأخذها الشارع قيداً فيه تسمّى قدرة شرعية، بمعنى أنّ الشارع يقيّد الملاك بها ويكون انتفاء الحكم عن العاجز لعدم وجود المقتضي والملاك في حقّه أصلاً.

وأمّا إذا لم يأخذ الشارع القدرة قيداً في الملاك، ويكون عدم وجوب إتيان العاجز وغير القادر بالتكليف لوجود المانع، فإنّ مثل هذه القدرة تسمّى بالقدرة العقلية.

بعبارة مختصرة: إنّ القدرة الشرعية هي القدرة التي يأخذها الشارع قيداً في الملاك، تمييزاً لها عن حالات عدم أخذها قيداً فيه؛ إذ تسمّى عندئذ بالقدرة العقلية.

إطلاق القاعدة من زاوية ثانية

نبحث الآن إطلاق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ولكن من زاوية ثانية؛ تمييزاً لهذا البحث عن البحث المتقدّم الذي تناولنا فيه إطلاق القاعدة من زاوية التكاليف الإلزامية وغيرها والتكاليف الطلبية والزجرية، وهنا نتناول إطلاق القاعدة من زاوية أخرى.

بيانه: إنّ المولى تارةً يأمر بتكليف غير مقدور مباشرة، كأن يقول: «طِرْ إلى السماء»، فإنّه تكليف بغير المقدور مباشرة.

وأخرى يأمر المولى بتكليف غير مقدور أيضاً ولكنّه يقيّده بشرط مقدور، كأن يقول: «إن صعدت إلى السطح فطِرْ إلى السماء»، فإنّ الصعود إلى السطح قيد مقدور، إلّا أنّ نفس الطيران إلى السماء غير مقدور.

وهنا نقول: بأن لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور سواء كان التكليف منصبّاً مباشرةً على غير المقدور أم بتوسّط أمر مقدور.

هذا تمام الكلام في البحث الأوّل في هذه القاعدة العقلية، وبعد ذلك نشرع إن شاء الله تعالى في بحث الثمرة المترتّبة على اشتراط القدرة في التكليف وعدم اشتراطها.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**إنّ المولى يستحيل أن يدين**». «يستحيل» بمعنى: يقبح، فإنّ الإدانة من قبل المولى غير ممتنعة ذاتاً عليه، إلّا أنّها لا تصدر منه لأنّها لا

تناسب ذاته المقدّسة؛ باعتبار أنّه تعالى عادل وحكيم.

- قولهﷺ: «**لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة**». ذكرنا مراراً أنّ دور العقل هو الإدراك لا الحكم، وإطلاق الحكم على الإدراك في بعض الأحيان إطلاق مجازيّ.
- قولهﷺ: «**وهو مهما كان شديداً**». أي: الحبّ الناشئ من الملاك.
- قولهﷺ: «**تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير**». «المستحيل ذاتاً» من قبيل استحالة اجتماع النقيضين، و«الممتنع بالغير» من قبيل استحالة وجود المعلول عند عدم علّته التامّة.
- قولهﷺ: «**والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار**».أي: بما هو كاشف عن الإرادة والملاك فقط، وليس بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك نحو الامتثال.
- قولهﷺ: «**إذ قد يراد به**». أي: الاعتبار.
- قولهﷺ: «**تعتبر شرطاً فيه**». أي: الجعل والاعتبار.
- قولهﷺ: «**هو الاعتبار بهذا الداعي**». أي: داعي البعث والتحريك.
- قولهﷺ: «**فلابدّ من اختصاصه**». أي: الاعتبار.
- قولهﷺ: «**إنّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف**». وبالتحديد في العنصر الثالث من مقام الثبوت للحكم، أي: الاعتبار، دون الملاك والإرادة، كما اتّضح ذلك من خلال البحث.
- قولهﷺ: «**وفي كلّ حالة من هذا القبيل**». أي: تكون مبادئ الحكم مختصّة بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز؛ لعدم المقتضي والملاك رأساً.

والثمرةُ في اشتراطِ القدرةِ في صحّةِ الإدانةِ (المعنى الأوّلِ) واضحةٌ، وأمّا الثمرةُ في اشتراطِ القدرةِ في التكليفِ ذاتِه (المعنى الثاني) فقد يقالُ إنّها غيرُ واضحةٍ؛ إذ ما دامَ العاجزُ غيرَ مدانٍ على أيِّ حالٍ، فلا يختلفُ الحالُ، سواءٌ افترضنا أنّ القدرةَ شرطٌ في التكليفِ أو نفيْنا ذلك وقلنا: بأنّ التكليفَ يشملُ العاجزَ؛ إذ لا أثرَ لذلك بعدَ افتراضِ عدمِ الإدانة؟

ولكنّ الصحيحَ: وجودُ ثمرةٍ، على الرغم من أنّ العاجزَ غيرُ مدانٍ على أيِّ حالٍ، وهي تتّصلُ بملاكِ الحكم؛ إذ قد يكونُ مِن المفيدِ أنْ نعرفَ أنّ العاجزَ هل يكونُ ملاكُ الحكم فعليّاً في حقِّه وقدْ فاتَهُ بسببِ العجزِ لكيْ يجبَ القضاءُ مثلاً، أو أنّ الملاكَ لا يشملُه رأساً فلم يَفُتْه شيءٌ ليجبَ القضاءُ، أي: أنْ نعرفَ أنّ القدرةَ هل هي دخيلةٌ في الملاك أو لا؟

فإذا جاءَ الخطابُ الشرعيُّ مطلقاً ولم ينصَّ فيه الشارعُ على قيدِ القدرةِ ظهرتْ الثمرةُ؛ لأنّنا:

• إن قلنا باشتراطِ القدرةِ في التكليفِ ذاتِه كما تقدّمَ، كان حكمُ العقل بذلكَ بنفسِه قرينةً على تقييدِ إطلاقِ الخطاب، فكأنّه متوجّهٌ إلى القادرِ خاصّةً وغيرُ شاملٍ للعاجز، وفي هذهِ الحالةِ لا يمكنُ إثباتُ فعليّةِ الملاكِ في حقِّ العاجز، وأنّه قد فاتَه الملاكُ ليجبَ عليه

القضاءُ مثلاً؛ لأنّه لا دليلَ على ذلك؛ نظراً إلى أنّ الخطابَ إنّما يدلُّ على ثبوتِ الملاكِ بالدلالةِ الالتزاميةِ، وبعدَ سقوطِ المدلولِ المطابقيِّ للخطابِ، وتبعيّةِ الدلالةِ الالتزاميّةِ على الملاكِ للدلالة المطابقيّة على التكليفِ، لا يبقى دليلٌ على ثبوتِ الملاكِ في حقِّ العاجز.

• وإنْ لم نقلْ باشتراطِ القدرةِ في التكليفِ، أخذْنا بإطلاقِ الخطابِ في المدلولِ المطابقيِّ والالتزاميِّ معاً، وأثبتْنا التكليفَ والملاكَ على العاجز، وبذلك يثبتُ أنّ العاجزَ قد فاتهُ الملاكُ، وإنْ كان معذوراً في ذلك؛ إذ لا يدانُ العاجز على أيِّ حال.

الشرح

نستعرض في هذا البحث الثمرة المترتّبة على اشتراط القدرة في قاعدة «استحالة التكليف بغير المقدور»، وهو ما عنونّاه في بداية بحث القاعدة بـ «البحث الثاني».

الثمرة المترتبة على اشتراط القدرة

ذكرنا أنّ هناك معنيين لقولنا: «يستحيل التكليف بغير المقدور»، فإنّ الاستحالة إمّا بمعنى استحالة الإدانة، وإمّا بمعنى استحالة التكليف من قبل المولى، كما تقدّم تفصيل ذلك.

ولكن لربَّ قائل يقول: ما هي الثمرة المترتّبة على هذا البحث، وما هي فائدة اشتراط القدرة في صحّة الإدانة (المعنى الأوّل)، أو في نفس التكليف (المعنى الثاني) للقاعدة؟

وإجابة نقول: أمّا ثمرة اشتراط القدرة في الإدانة فواضحة، حيث قلنا سابقاً إنّ لازم اشتراطها فيها هو قبح معاقبة المكلّف على عدم إتيانه بتكليف غير مقدور له، بخلاف ما لو لم تكن القدرة شرطاً في الإدانة فإنّ المكلّف عندئذ يستحقّ العقوبة.

ولكنّا ذكرنا أنّ حقّ الطاعة بالنسبة للمولى لا يشمل التكاليف الخارجة عن قدرة المكلّف واختياره، ومن ثمّ تكون الإدانة بحكم العقل مختصّة بحالة القدرة فقط، ويكون استحقاق العقوبة على ترك الامتثال قبيح عقلاً.

وأمّا ثمرة اشتراط القدرة في التكليف في عالم التشريع، فربّما يقال بأن لا

ثمرة في ذلك؛ لأنّ الإدانة مرفوعة عن المكلّف العاجز على أيّ حال سواء قلنا بأنّ الاعتبار مشروط بالقدرة أم لا، وبعد عدم اختلاف الحال بالنسبة للعاجز لا تبقى هناك ثمرة تترتّب على القول باشتراط القدرة في التكليف، والذي حدّدناه في الاعتبار كما تقدّم.

هذا، ولكن الصحيح هو وجود ثمرة مهمّة تترتّب على اشتراط القدرة في التكليف دون عدم اشتراطها، وهذه الثمرة ترتبط بوجوب القضاء وعدم وجوبه، فإن قلنا بأنّ الاعتبار مطلق وغير مقيّد بحال القدرة فهذا يعني أنّ الملاك مطلق أيضاً؛ وذلك لإطلاق الاعتبار الكاشف عنه، وبالتالي يجب على المكلّف القضاء لو ارتفع عجزه.

وإن قلنا بأنّ الاعتبار مقيّد بحال القدرة ومشروط بها، فإنّه يعني تقييد الملاك بها أيضاً ولا يشمل العاجز من الأساس، ومن ثمّ لا يجب عليه القضاء حتّى لو ارتفع عجزه. هذه هي الثمرة بنحو الإجمال، وإليك تفصيلها:

لو ورد إلينا خطاب ولم ينصّ الشارع فيه على اشتراط القدرة في التكليف، وكان المكلّف عاجزاً عن الإتيان بالمأمور به، فهل يجب عليه القضاء خارج الوقت؟

إنّ الجواب على هذا التساؤل مرتبط بمعرفة ملاك الحكم من حيث إطلاقه وشموله للقادر والعاجز معاً أو اختصاصه بالقادر، ومعرفة ذلك لا تتمّ إلّا من خلال الاعتبار لأنّه الكاشف عن الملاك كما تقدّم.

فإن قلنا بتقييد الاعتبار بحال القدرة وعدم شموله للعاجز، فإنّ ذلك يكشف عن تقييد ملاك الحكم أيضاً؛ لأنّ تقييد الكاشف ـ أي الاعتبار ـ يكشف عن تقييد المكشوف ـ أي الملاك ـ وبغير ذلك لا يبقى عندنا كاشف

عن الملاك أصلاً، وبعد اختصاص فعلية الملاك بالقادر وعدم شموله للعاجز، لا يجب على الأخير القضاء لو ارتفع عجزه خارج الوقت؛ لعدم فعلية الملاك في حقّه.

وأمّا كيف نعرف تقييد الاعتبار بحال القدرة مع أنّ الشارع لم ينصّ على ذلك كما هو الفرض، فهو عن طريق القرينة العقلية المتقدّمة وهي أنّ الاعتبار مجعول بداعي البعث والتحريك ودفع المكلّف نحو الامتثال، وهو بهذا الداعي لا يشمل العاجز كما هو واضح. ومثل هذه القرينة تصلح بنفسها مقيّداً للخطاب رغم إطلاقه وعدم تقييده شرعاً؛ وذلك لأنّ القرينة العقلية كالقرينة اللفظية في صلاحيّة تقييد الخطاب الشرعي.

وبعد تقييد الاعتبار بحالة القدرة بتلك القرينة العقلية وسقوطه في حال العجز، لايبقى لنا دليل وكاشف على بقاء الملاك في ذلك الحال؛ إذ إنّ الاعتبار يعدّ مدلولاً مطابقياً للخطاب، والملاك مدلول التزاميّ له؛ فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الحجّية في الشمول للعاجز واختصاصه بالقادر، سقط المدلول الالتزامي ـ أي الملاك ـ أيضاً؛ لتبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية كما تقدّم[1]، ومن ثمّ لايبقى مقتضٍ وملاك في حقّ العاجز ليجب عليه القضاء خارج الوقت لو ارتفع عجزه.

وأمّا إذا لم نقل باشتراط القدرة في التكليف وكان الاعتبار مطلقاً وشاملاً للقادر والعاجز معاً، ولم نقيّد الخطاب الوارد بالقرينة العقلية المتقدّمة، فسيثبت إطلاق الخطاب على مستوى المدلول المطابقي ـ أي الاعتبار ـ والمدلول الالتزامي أي الملاك، بمعنى أنّ الملاك يكون فعليّاً بالنسبة إلى القادر والعاجز على حدٍّ سواء، ومن ثمّ لو فرض ارتفاع عجز

(١) في بحث «تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية» من هذه الحلقة.

المكلّف خارج الوقت فيجب عليه القضاء؛ لفعليّة الملاك في حقّه وشموله له. غاية الأمر أنّه لا يجب عليه الإتيان بالمأمور به في حال العجز؛ لوجود المانع.

هذه هي ثمرة اشتراط القدرة في التكليف، مع الالتفات إلى أنّها إنّما تتأتّى بناءً على القول بعدم احتياج القضاء إلى أمر جديد، وأمّا إذا قلنا بتوقّف القضاء على أمر جديد، فلا تتمّ هذه الثمرة؛ لأنّنا سواء قلنا بإطلاق التكليف أم تقييده بحال القدرة، لا يختلف الحال بالنسبة إلى المكلّف من حيث القضاء؛ إذ مادام القضاء يحتاج إلى أمر جديد ولا يكتفى بالأمر السابق، فلا يمكننا إثبات وجوبه على المكلّف من خلال القول بإطلاق الملاك وشموله للعاجز، وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**وأمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف**». التكليف هنا بمعنى الاعتبار كما اتّضح ذلك.
- قولهﷺ: «**أنّ القدرة شرط في التكليف**». يعني تقييد الاعتبار.
- قولهﷺ: «**أو نفينا ذلك**». بمعنى أنّ الاعتبار مطلق.
- قولهﷺ: «**إذ قد يكون**». تعبير المصنّفﷺ بـ «قد» إشارة إلى أنّ هذه الثمرة تامّة على مبنى مَن يقول بعدم احتياج القضاء إلى أمر جديد.
- قولهﷺ: «**أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك أو لا**». فإن كانت دخيلة في الملاك فالقدرة شرعية، وإلّا فهي عقلية.
- قولهﷺ: «**ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة**». وأمّا إذا نصّ على قيد القدرة فلا تظهر الثمرة؛ لأنّه من الواضح عندئذ عدم وجوب القضاء خارج الوقت؛ لعدم فعلية الملاك في حقّ العاجز.

- قولهﷺ: «**كما تقدّم**». إشارة إلى القرينة العقلية المتقدِّمة القائلة بأنّ الاعتبار مجعول بداعي البعث، والذي يعني استحالة تعلّق الاعتبار بغير المقدور.
- قولهﷺ: «**كان حكم العقل بذلك**». أي: باشتراط القدرة في التكليف.
- قولهﷺ: «**لأنّه لا دليل على ذلك**». أي: لا دليل على فعلية الملاك في حقّ العاجز.
- قولهﷺ: «**وبعد سقوط المدلول المطابقي للخطاب**». أي: الاعتبار.
- قولهﷺ: «**المدلول المطابقي والالتزامي**». أي: الاعتبار والملاك.
- قولهﷺ: «**وإن كان معذوراً في ذلك**». ولكنّه يجب عليه القضاء بعد ارتفاع العذر.

قاعدة إمكان التكليف المشروط

مرَّ بنا أنّ مقامَ الثبوتِ للحكم يشتملُ على عنصرٍ يُسمَّى بالجعل والاعتبارِ، وفي هذهِ المرحلةِ يُجعلُ الحكمُ على نهج القضيّةِ الحقيقيّة، كما تقدَّم، فيفترضُ المولى كلَّ الخصوصياتِ والقيودِ التي يريدُ إناطةَ الحكمِ بها، ويجعلُ الحكمَ منوطاً بها فيقولُ مثلاً: إذا استطاعَ الإنسانُ وكانَ صحيحَ البدنِ مخلَى السربِ، وجبَ عليه الحجُّ.

ونحنُ إذا لاحظْنا هذا الجعلَ نجدُ هناكَ شيئاً قد تحقّقَ بالفعل، وهو نفسُ الجعلِ الذي يُعتبرُ في قوّةِ قضيّةٍ شرطيّةٍ شرطُها القيودُ المفترضةُ، وجزاؤُها ثبوتُ الحكم، ولكنْ هناكَ شيءٌ قدْ لا يكونُ متحقّقاً فعلاً، وإنّما يتحقّقُ إذا وُجدَ في الخارج مستطيعٌ صحيحٌ مخلىً، وهو الوجوبُ على هذا أو ذاكَ الذي يمثّلُ فعليةَ الجزاءِ في تلكَ القضيّةِ الشرطيّةِ، فإنّ فعليّةَ الجزاءِ في كلِّ قضيّةٍ شرطيّةٍ تابعةٌ لفعليّةِ الشرطِ، فما لمْ تتحقّقْ تلكَ القيودُ لا يكونُ الوجوبُ فعليّاً، ويسمَّى الوجوبُ الفعليُّ بالمجعول.

ومنْ هنا أمكنَ التمييزُ بين الجعلِ والمجعولِ، لأنّ الأوّلَ موجودٌ منذُ البدايةِ، والثاني لا يوجَدُ إلّا بعدَ تحقُّقِ القيودِ خارجاً، والقيودُ بالنسبةِ إلى المجعولِ بمثابةِ العلّةِ، وليستْ كذلكَ بالنسبةِ إلى

الجعلِ، لأنّ الجعلَ متحقّقٌ قبلَ وجودِها خارجاً. نعم، الجعلُ يتقوّمُ بافتراضِ القيودِ وتصوُّرِها، إذ لو لمْ يتصوَّر المولى الاستطاعةَ والصحّةَ ـ مثلاً ـ لما أمكنَهُ أن يجعلَ تلكَ القضيّةَ الشرطيّةَ، وبذلكَ تعرفُ أنَّ الجعلَ متقوّمٌ بلحاظِ القيودِ وتصوُّرِها ذهناً، والمجعولَ متقوّمٌ بوجودِ القيودِ خارجاً، ومترتّبٌ عليها؛ من قبيل ترتُّبِ المعلولِ على علّتِه.

وعلى هذا الأساسِ نعرفُ أنَّ الحكمَ المشروطَ ممكنٌ، ونعني بالحكمِ المشروطِ: أنْ يكونَ تحقُّقُ الحكم منوطاً بتحقّقِ بعضِ القيودِ خارجاً، فلا وجودَ له قبلَها، فقد عرفْنا أنّ المجعولَ يمكنُ أنْ يكونَ مشروطاً، سواءٌ كان حكماً تكليفيّاً كالوجوبِ والحرمةِ، أو وضعيّاً كالملكيّةِ والزوجيّة.

وبذلكَ يندفعُ ما قدْ يقالُ: من أنّ الحكمَ المشروطَ غيرُ معقولٍ، لأنّ الحكمَ فعلٌ للمولى، وهذا الفعلُ يصدرُ ويتحقّقُ بمجرّدِ إعمالِ المولى لحاكميّتِه، فأيُّ معنىً للحكم المشروط؟

ووجهُ الاندفاعِ: أنّ ما يتحقّقُ كذلك إنّما هو الجعلُ لا المجعولُ، والحكمُ المشروطُ هو المجعولُ دائماً.

الشرح

يقع الكلام في قاعدة عقلية تركيبيّة أخرى، وهي المسمّاة بقاعدة إمكان التكليف المشروط.

قاعدة إمكان التكليف المشروط

وفي هذه القاعدة نتعرّض إلى بحثين، هما:

أوّلاً: بيان معنى الجعل والمجعول.

وثانياً: إثبات إمكان الحكم المشروط.

معنى الجعل والمجعول

تقدّم في «مبادئ الحكم التكليفي» من هذه الحلقة أنّ للحكم مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات، وقلنا إنّ مقام الثبوت يحتوي على عناصر ثلاثة: الملاك، الإرادة، والاعتبار ويسمّى أيضاً بالجعل.

وأوّل ما يلاحظ في هذه المرحلة ـ أي مرحلة الثبوت ـ أنّ الحكم يجعل فيها بنحو القضية الحقيقيّة، بمعنى أنّ الشارع عندما يريد أن يجعل حكماً ويصبّه على موضوع، يلحظ ذلك الموضوع بنحو مقدّر الوجود؛ فإنّ لحاظ الموضوع من قبل الشارع يكون بنحوين:

ـ إمّا بنحو يكون فيه الموضوع محقّق الوجود خارجاً، فتكون القضية عندئذ خارجية.

ـ أو بنحو يكون فيه الموضوع مقدّر الوجود، فتكون القضيّة حقيقيّة.

وموضوع الحكم في مرحلة الثبوت والجعل، يكون ملحوظاً باللحاظ الثاني؛ فإنّ الشارع يفترض ويقدّر جميع الخصوصيات والقيود التي يريد إناطة الحكم بها، وتشكّل بمجموعها موضوع الحكم ثمّ يصبّ الحكم عليها، فيقول مثلاً: إذا استطاع إنسان وكان صحيح البدن مخلى السرب وجب عليه الحجّ، وليس بالضرورة أن يوجد إنسان كذلك في الخارج لكي يتحقّق الجعل، وإنّما يلاحظ الشارع ذلك الموضوع بنحو الافتراض والتقدير، بمعنى أنّه لو فرض وقدّر وجود مثل ذلك الإنسان الذي تتوفّر فيه تلك الشروط التي تحقّق الموضوع خارجاً، فيجب عليه الحجّ فعلاً وإلّا فلا.

فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] يحقّق لنا شيئاً في الشريعة وجعلاً وهو وجوب الحجّ، بحيث لو سئلنا عن واجبات الإسلام لكان جوابنا يتضمّن في بعضه وجوب الحجّ حتّى لو فرض عدم وجود مسلم مستطيع تتوفّر فيه شروط وجوب الحجّ، فإنّ الخطاب الذي تضمّنته الآية الكريمة يتكفّل جعل الوجوب المسمّى بالجعل، وهذا الجعل يعتبر في قوّة قضية شرطية مفادها: «إذا استطاع المكلّف يجب عليه الحجّ»، والموضوع في هذه القضية هو المكلّف المستطيع، والشرط هو الاستطاعة المفترضة، والجزاء هو وجوب الحجّ، وقد لوحظ الموضوع فيها مقدّراً، فإن وُجد وجب عليه الحجّ وإلّا فلا وجوب عليه.

وهناك مرتبة أخرى للحكم لا تتحقّق إلّا بعد أن تتوفّر جميع الشروط والقيود المفترضة خارجاً، أي يوجد شخص مستطيع، فإنّ الجزاء في تلك القضية الشرطية المتقدّمة سيكون فعليّاً؛ لأنّه تابع لفعلية الشرط، وحيث إنّه

(١) آل عمران: ٩٧.

فعليٌّ فالجزاء فعليٌّ أيضاً، ومن ثمّ فزيد الخارجي المتّصف بكونه مستطيعاً يجب عليه الحجّ فعلاً، وكذلك عمرو لو كان مستطيعاً وهكذا، ومثل هذا الوجوب الفعلي هو المسمّى بالمجعول.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نميّز بين الجعل والمجعول، فالجعل هو مرتبة الحكم قبل تحقّق الشرط وموجود منذ البداية، ولا يستلزم أيَّ انبعاث من المكلّف نحو تحقيق الحكم في تلك المرتبة، وأمّا المجعول فهو المرتبة التي تتحقّق بعد توافر الشرط، ويكون الحكم فيها فعليّاً على هذا المكلّف أو ذاك المتّصف بتلك الشروط والقيود.

بعبارة ثانية: إنّ القيود الملحوظة في المجعول هي بمثابة العلّة للحكم، فما لم تتحقّق تلك القيود لا يكون الحكم فعليّاً، وليس الحال كذلك في الجعل؛ فإنّ القيود ليست علّة له، وإنّما هو يحصل بتشريع المولى ويكون موجوداً قبل وجود القيود خارجاً. فمثل وجوب الحجّ موجود منذ بداية عصر التشريع وليس متوقّفاً على وجود الاستطاعة. نعم، يتقوّم الجعل بافتراض القيود وتصوّرها، فما لم يتصوّر الشارع قيد الاستطاعة ـ مثلاً ـ لا يمكنه أن يجعل وجوب الحجّ بنحو القضية الشرطية ويقول للمكلّف: «إذا استطعت فيجب عليك الحجّ».

فتلخّص إلى هنا: أنّ للحكم مرتبتين: جعلاً ومجعولاً، ويتقوّم الأوّل منهما بلحاظ القيود وتصوّرها ذهناً بنحو تكون مقدّرة، بينما يتقوّم المجعول بوجود القيود خارجاً ويكون ترتّب الحكم عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته.

وباتّضاح معنى الجعل والمجعول وبيان الفارق بينهما نكون قد أتممنا النقطة الأولى من البحث.

إمكان الحكم المشروط

هذه نقطة البحث الثانية.

ونقصد بالحكم المشروط: أن يكون وجود الحكم متوقّفاً على وجود قيوده خارجاً ولا وجود له قبل تحقّقها.

فقد قيل بعدم إمكان ذلك؛ بدعوى: أنّ الحكم فعلٌ مرتبط بإرادة المولى وهو يصدر منه بمجرّد إعمال المولى لحاكميّته، فإن أراده وُجد الحكم وإلّا فلا، وأمّا أنّه يوجد على فرض تحقّق الشرط ولا يوجد على فرض عدم تحقّقه، فهذا أمر غير معقول. فمثل اشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال، لا معنى له؛ لأنّ وجوب صلاة الظهر إمّا أن يكون موجوداً ومجعولاً من قبل المولى أو لا، والقول بأنّه مشروط بالزوال غير ممكن؛ لأنّه من جهةٍ موجود قبل الزوال، ومن جهةٍ ثانية متوقّف على الزوال ويوجد بعده. وهذا غير معقول.

والجواب: إنّ الموجود قبل الزوال هو الجعل، فهو لا يمكن أن يكون مشروطاً؛ لأنّه ـ كما قلنا ـ يدور أمره بين أن يوجد أو لا يوجد، ومرتبط بإرادة الجاعل، فإن تحقّقت وُجد وإلّا فلا، وأمّا الموجود بعد تحقّق الزوال أو غيره من القيود فهو المجعول أي الوجوب على زيد أو عمرو أو غيرهما من المكلّفين.

بتعبير آخر: إنّ المستشكل في إمكان الحكم المشروط إن كان مراده من عدم الإمكان عدمَ إمكان الجعل المشروط، فالحقّ معه لأنّ الجعل لا يتوقّف على شيء غير إرادة الجاعل وتصوّر القيود ذهناً كما تقدّم، ومن ثمّ لا يعقل أن يكون مشروطاً. وأمّا إن كان مراده المجعول، فكلامه غير صحيح؛ لأنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطاً كما أوضحنا ذلك في البحث السابق عند

بيان معنى المجعول، حيث قلنا إنّه متقوّم بوجود القيود خارجاً ومترتّب عليها ترتّب المعلول على علّته، والقائلون بإمكان الحكم المشروط يقصدون به المجعول لا الجعل، فما ذكره المستشكل ليس بتامّ.

فظهر أنّ قول الأصوليّين: «كلّ حكم يتوقّف على موضوعه» أو «لا وجود للحكم قبل وجود موضوعه» وما شابه ذلك، يعنون بالحكم فيه: المجعول، لأنّه الذي يمكن أن يكون مشروطاً سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة أم وضعياً كالملكيّة والزوجيّة، وأمّا الجعل فهو غير مشروط بشيء سوى تصوّر الموضوع من قبل الشارع وإرادته له.

والحاصل: أنّ الحكم المشروط أمر ممكن، ويقصد به المجعول دائماً دون الجعل.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**وفي هذه المرحلة**». أي: مرحلة الثبوت.
- قولهﷺ: «**كما تقدّم**». في بحث «القضية الحقيقيّة والقضية الخارجيّة للأحكام» من هذه الحلقة.
- قولهﷺ: «**موجود منذ البداية**». أي: منذ أن شرّعه الشارع.
- قولهﷺ: «**فلا وجود له قبلها**». أي: لا وجود للحكم قبل تحقّق القيود خارجاً.
- قولهﷺ: «**ما قد يقال: من أنّ الحكم..**». من قوله: «من أنّ الحكم المشروط» إلى قوله: «فأيّ معنى للحكم» بيان لدعوى عدم إمكان الحكم المشروط.
- قولهﷺ: «**إنّ ما يتحقّق كذلك**». أي: بمجرّد إعمال المولى لحاكميّته.

قاعدة تنوّع القيود وأحكامها

حينما يقالُ: «إذا زالتِ الشمسُ صلِّ متطهِّراً»، فالجعلُ يتحقَّقُ بنفسِ هذا الإنشاءِ، وأمّا المجعولُ ـ وهو وجوبُ الصلاةِ فعلاً ـ فهو مشروطٌ بالزوالِ، ومقيَّدٌ به. فلا وجوبَ قبلَ الزوال.

ونلاحظُ قيداً آخرَ وهو الطهارةُ. وهذا القيدُ ليس قيداً للوجوبِ المجعولِ؛ لوضوحِ أنّ الشمسَ إذا زالتْ وكانَ الإنسانُ محدِثاً، وجبتْ عليه الصلاةُ أيضاً، وإنّما هو قيدٌ لمتعلّقِ الوجوبِ، أي للواجبِ وهو الصلاةُ.

ومعنى كونِ شيءٍ قيداً للواجب: أنّ المولى حينما أمرَ بالصلاة أمرَ بحصّةٍ خاصّةٍ منها لا بها كيفما اتَّفَقَتْ، حيثُ إنّ الصلاةَ تارةً تقعُ مع الطهارةِ، وأخرى بدونِها، فاختارَ الحصّةَ الأولى وأَمرَ بها. وحينما نحلِّلُ الحصّةَ الأولى نجدُ أنّها تشتملُ على صلاةٍ، وعلى تقيّدٍ بالطهارةِ، فالأمرُ بها أمرٌ بالصلاةِ وبالتقيّدِ. ومِنْ هنا نعرفُ أنَّ معنى أخذِ الشارعِ شيئاً قيداً في الواجبِ تحصيصُ الواجبِ به، والأمرُ بِه بما هو مقيّدٌ بذلك القيد.

وفي المثالِ السابقِ حينما نلاحظُ الطهارةَ مع ذاتِ الصلاة، لا نجدُ أنّ إحداهما علّةٌ للأخرى، أو جزءُ العلّة له، ولكنْ حينما نلاحظُ

الطهارةَ مع تقيّدِ الصلاةِ بها، نجدُ أنّ الطهارةَ علّةٌ لهذا التقيّد؛ إذ لولاها لما وُجدتِ الصلاةُ مقيّدةً ومقترنةً بالطهارة.

ومنْ ذلكَ نستخلصُ: أنّ أَخْذَ الشارعِ قيداً في الواجبِ يعني:

أوّلاً: تحصيصَ الواجبِ به.

وثانياً: أنّ الأمرَ يتعلّقُ بذاتِ الواجبِ والتقيّدِ بذلكَ القيدِ.

وثالثاً: أنّ نسبةَ القيدِ إلى التقيّدِ نسبةُ العلّةِ إلى المعلولِ، وليس كذلكَ نسبتُه إلى ذاتِ الواجبِ.

وقد يؤخذُ شيءٌ قيداً للوجوبِ وللواجبِ معاً، كشهرِ رمضانَ الذي هو قيدٌ لوجوبِ الصيام، فلا وجوبَ للصيامِ بدونِ رمضانَ، وهو أيضاً قيدٌ للصيامِ الواجبِ، بمعنى أنّ الصومَ المأمورَ بِه هو الحصّةُ الواقعةُ في ذلكَ الشهرِ خاصّةً. وبموجبِ كونِ الشهرِ قيداً للوجوبِ، فالوجوبُ تابعٌ لوجودِ هذا القيدِ، وبموجبِ كونِه قيداً للواجبِ يكونُ الوجوبُ متعلّقاً بالقيدِ به. أي أنّ الأمرَ متعلّقٌ بذاتِ الصومِ وبتقيّدِه بأنْ يكونَ في شهرِ رمضان.

الشرح

نستعرض في هذا البحث قاعدة تنوّع القيود وأحكامها. والكلام فيها يقع ضمن أبحاث أربعة:

١ ـ تنوّع القيود.

٢ ـ أحكام القيود المتنوّعة.

٣ ـ قيود الواجب على قسمين.

٤ ـ المسؤولية قبل الوجوب.

وسنبحثها تباعاً إن شاء الله تعالى.

تنوّع القيود

تتنوّع القيود إلى أنواع ثلاثة:

الأوّل: قيد الوجوب.

الثاني: قيد الواجب.

الثالث: قيد الوجوب والواجب معاً.

١ . قيد الوجوب

ونقصد بالوجوب هنا المجعول لا الجعل، حيث تقدّم في البحث السابق أنّ الجعل لا يمكن أن يكون مشروطاً ومقيّداً، لأنّه موجود قبل القيد، ولهذا يُعدّ الحجّ من واجبات الإسلام قبل تحقّق الاستطاعة.

وعلى ذلك فلو قال الشارع: «إذا زالت الشمس صلِّ متطهِّراً» فسوف يتحقّق الجعل بنفس هذا الإنشاء والخطاب من دون أن يتوقّف على تحقّق

الزوال والطهارة، وأمّا المجعول ـ أي وجوب الصلاة الفعلي على زيد مثلاً ـ فلا يتحقّق إلّا بتحقّق الشرط والقيد أي الزوال، بمعنى لا وجوبَ فعليّ للصلاة قبل الزوال.

وبهذا يتّضح معنى ما يرد في بعض كلمات الأعلام حيث يعبّرون بأن لا وجوب للحجّ مثلاً قبل الاستطاعة، مع أنّهم يعدّون وجوب الحجّ من واجبات الإسلام من دون نظر إلى الاستطاعة. ووجه ذلك أنّ ما يعدّونه من الواجبات هو الجعل، وما يجعلونه مشروطاً بالاستطاعة هو المجعول.

فظهر أنّ مثل الاستطاعة والزوال يعتبران قيدين لوجوب الحجّ وصلاة الظهر، بمعنى أن لا وجوب لهما قبل تحقّق القيدين، ومثل هذا النوع من القيود يسمّى بقيد الوجوب.

٢ . قيد الواجب

ونعني به: القيد الذي يكون قيداً لمتعلّق الوجوب، كما لو قال المولى: «إذا زالت الشمس فصلِّ متطهّراً»، فإنّ الطهارة في هذا المثال يعتبر قيداً للصلاة التي هي متعلّق الوجوب أي الواجب، وليست قيداً لوجوب الصلاة كما هو واضح؛ بدليل أنّ الزوال لو تحقّق تجب الصلاة على المكلّف حتّى لو كان محدثاً وغير متطهّر، ولو كانت قيداً للوجوب لأمكن للمكلّف أن لا يتطهّر ولا يجب عليه شيء، وهذا باطل جزماً.

فتبيّن أنّ هناك قيداً للواجب وقيداً للوجوب، والفارق المهمّ بينهما هو أنّنا قلنا في قيد الوجوب أنّ الوجوب ينتفي بانتفاء القيد؛ لأنّه مشروط به والمشروطُ عدمٌ عند عدم شرطه، إلّا أنّ انتفاء قيد الواجب لا يؤدّي إلى انتفاء الواجب، وإنّما يؤدّي إلى عدم الاكتفاء بالواجب المأتيّ به من دون القيد. فالصلاة من دون طهارة لا تُسقط وجوب الصلاة المتعلّق في ذمّة

المكلّف. وسبب الفرق يكمن في أنّ الوجوب في الحالة الثانية فعليٌّ في ذمّة المكلّف ويجب امتثال متعلّقه وهو الصلاة مع الطهارة، بخلاف الحالة الأولى (قيد الوجوب) فلا وجوبَ فعليَّ في ذمّة المكلّف.

فظهر أنّ قيد الواجب يجب على المكلّف تحصيله، بخلاف قيد الوجوب، وهذا فارق مهمّ بين قيد الواجب وقيد الوجوب، وسيأتي مزيد توضيح له في بحث لاحق.

معنى تقييد الواجب

بعد أن عرفنا قيد الواجب، وقبل أن نبيّن النوع الثالث من القيود، نودّ معرفة نقطة مهمّة في قيد الواجب وهي: بيان معنى تقييد الواجب وكون الواجب مقيّداً.

إنّ معنى تقييد الواجب هو تحصيصه بالقيد وكون الأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

توضيحه: لو أمر الشارع بالصدقة، فلاشكّ في أنّ امتثالها له حصص متعدّدة، كأن يتصدّق المكلّف بدرهم أو دينار أو أكثر أو أقلّ، وأن يتصدّق وهو قائم أو جالس، وفي الصلاة أو غيرها، وفي الليل أو النهار، وغير ذلك من الحصص الكثيرة التي يصعب حصرها. وعليه فلو أطلق الشارع أمره بالصدقة فسيتحقّق الامتثال لو تصدّق المكلّف بأيّ كيفيّة كانت ويكون قد أتى بالواجب، وأمّا لو قال: «تصدّق في الصلاة» فكأنّه أراد حصّة من التصدّق وهي الصدقة في الصلاة دون بقيّة الحصص الأخرى للتصدّق.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الصلاة، فإنّها من حيث الطهارة لها حصّتان: الصلاة الواقعة مع الطهارة، والصلاة بدونها. فإذا قال الشارع: «صلِّ متطهّراً» فكأنّه اختار حصّة خاصّة من الصلاة وهي الواقعة مع الطهارة. ثمّ

إنّنا عندما نحلّل هذه الحصّة المأمور بها نجد أنّها تحتوي على الأمر بذات الصلاة وعلى تقيّدها بالطهارة، وأمّا نفس القيد فلم يرده.

بعبارة ثانية: يوجد عندنا ثلاثة أشياء: مقيّد وهو الصلاة، وقيد وهو الطهارة، وتقيّد الصلاة بالطهارة، والشارع عندما أمر بالحصّة الخاصّة أراد المقيّد والتقيّد ولم يرد القيد، فإنّ الشارع لم يرد من المكلّف الصلاة والطهارة، بدليل أنّ المكلّف لو تطهّر ثمّ أحدث ثمّ صلّى يكون قد أتى بالصلاة والطهارة، مع أنّ مثل الامتثال غير مجزيّ قطعاً، وإنّما أراد أمرين من الأمور الثلاثة أي الصلاة المتقيّدة بالطهارة، فإنّه يحقّق الحصّة التي أرادها الشارع وأمر بها، وأمّا القيد فهو خارج عن الحصّة. وإلى ما أوضحناه أشار السبزواري في منظومته حيث قال: (تقيّدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجُ).

ويعني بذلك أنّ التقيّد جزءٌ من الحصّة المطلوبة، وأمّا نفس القيد فهو خارج عنها.

إن قلت: لا يمكن إثبات وجوب التقيّد شرعاً ما لم يثبت وجوب القيد لأنّه مقدّمة له[1].

قلت: لا إشكال في وجوب القيد عقلاً مقدّمة لتحصيل التقيّد، ولكن كلامنا إنّما هو في الوجوب الشرعي للقيد لا العقليّ. فلو فرض عدم وجود دليل شرعيّ يدلّ على وجوب الطهارة والوضوء، فلا يمكن للمكلّف أن يثبت ذلك من قول الشارع: «صلِّ متطهّراً»؛ لأنّ تقييد الصلاة بالطهارة يفيد تخصيصها بحصّة خاصّة وهي تحصل بذات الصلاة مع تقيّدها بالطهارة، وأمّا الطهارة فهي خارجة عنها كما بيّنا.

---

(١) لا يخفى أنّ هذا التساؤل مرتبط ببحث مقدّمة الواجب، وسيأتي تفصيله لاحقاً، ولكنّا أجبنا هنا بما يناسب المقام، فلاحظ.

ثمّ إنّنا إذا لاحظنا القيد والمقيّد لانجد بينهما علاقة علّية ومعلولية. فلا الطهارة (القيد) علّة للصلاة (المقيّد) أو جزء العلّة، ولا الصلاة علّة للطهارة أو جزء العلّة لها، وأمّا إذا أخذنا القيد بالنسبة إلى التقيّد فسوف نرى أنّه علّة له. فإنّ الطهارة ـ مثلاً ـ علّة لتقيّد الصلاة بها، وبدونها لا تتّصف الصلاة بكونها واقعة مع الطهارة، وليس حالها بالنسبة إلى ذات الصلاة كذلك؛ لأنّ المكلّف يمكنه أن يتطهّر ولا يصلّي، كما هو واضح.

فتلخّص ممّا تقدّم:

أوّلاً: أنّ معنى أخذ الشارع قيداً في الواجب هو تحصيص الواجب، وقد بان لنا كيفيّة تحصيص القيد للواجب.

وثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب وبتقيّده بذلك القيد، وأمّا نفس القيد فهو خارج عن المأمور به.

وثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول، وليس الحال كذلك بالنسبة إلى ذات الواجب.

٣ . قيد الواجب والوجوب

هذا هو النوع الثالث من أنواع القيود، وهو ما يكون قيداً للوجوب والواجب معاً، فبعد أن كان الزوال قيداً للوجوب فقط، والطهارة قيداً للواجب فقط، نجد القيد هنا قيداً لهما معاً، كدخول شهر رمضان في قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ**﴾[1]، أو قول النبيّ الكريم ﷺ: «**صم للرؤية وأفطر للرؤية**»[2]، فإنّ شهر رمضان قيد لوجوب الصوم،

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) **تهذيب الأحكام**: ج٤، ص ١٥٩، ح٤٤٥؛ **وسائل الشيعة**: ج١٠، ص٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب٣، ح١٣.

بمعنى لا وجوب فعليّ للصوم قبل دخول الشهر الفضيل، وكذلك هو قيد للصيام الواجب الذي هو متعلّق الوجوب؛ إذ الصوم المأمور به هو الصوم في شهر رمضان، فإنّ هذه الحصّة من الصوم هي المأمور بها دون ما قبلها أو ما بعدها من حصص الصوم.

وبهذا يظهر أنّ دخول شهر رمضان قيد للوجوب والواجب معاً، وبموجب كونه قيداً للوجوب يكون الوجوب تابعاً له ومشروطاً به، وبالتالي لا وجود للوجوب قبل مجيء الشهر الكريم، وبموجب كونه قيداً للواجب يكون المأمور به ذات الصوم وتقيّده بأن يكون واقعاً في شهر رمضان، ومن ثمّ لو وقع الصوم خارج الشهر لا يتحقّق الواجب؛ لعدم تحقّق التقيّد، وقد قلنا في قيد الواجب أنّ المأمور به هو ذات المقيّد مع التقيّد.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فلا وجوب قبل الزوال**». أي: لا وجوب فعليّ (المجعول) وأمّا الجعل فهو موجود قبل الزوال كما قلنا.
- قولهﷺ: «**وجبت عليه الصلاة أيضاً**». مع أنّ الطهارة لو كانت قيداً للوجوب لانتفى وجوب الصلاة عند عدم الطهارة، حيث إنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، وهذا باطل جزماً ولم يقل به أحد.
- قوله: «**فالأمر بها**». أي: بالحصّة الخاصّة وهي الصلاة الواقعة مع الطهارة.
- قولهﷺ: «**والأمر به**». أي: بالواجب.
- قولهﷺ: «**وبموجب كونه**». أي: شهر رمضان.

أحكام القيود المتنوّعة

لا شكّ في أنّ الواجباتِ تشتملُ على نوعين من القيودِ:

أحدُهما: قيودٌ يلزمُ على المكلَّفِ تحصيلُها، بمعنى أنّه لو لم يحصّلْها لاعتُبِرَ عاصياً للأمرِ بذلكَ الواجبِ، كالطهارةِ بالنسبةِ إلى الصلاةِ.

والآخرُ: القيودُ التي لا يلزمُ على المكلّفِ تحصيلُها، بمعنى أنّه لو لم يأتِ بها المكلّفُ، وبالتالي لم يأتِ بالواجب، لا يعتبرُ عاصياً، كالاستطاعةِ بالنسبةِ إلى الحجّ.

والقضيةُ التي نبحثُها هي محاولةُ التعرّفِ على الفرقِ بين هذينِ النوعينِ من القيودِ، وما هو الضابطُ في كونِ القيدِ مما يلزمُ تحصيلُه أو لا؟

والصحيحُ: أنّ الضابطَ في ذلك: أنّ كلَّ ما كان قيداً لنفسِ الوجوبِ، فلا يجبُ تحصيلُه، ولا يكونُ المكلّفُ مسؤولاً عن إيجادِه مِن قِبلِ ذلك الوجوبِ، لأنّه ما لم يوجدْ القيدُ لا وجودَ للوجوبِ، كما تقدّمَ. وكلّما كانَ القيدُ قيداً لمتعلّقِ الوجوبِ ـ أي للواجبِ ـ فهذا يعني أنّ الوجوبَ قد تعلّقَ بالمقيّدِ، كما تقدَّم، أي بذاتِ الواجبِ وبالتقيّدِ بالقيدِ المذكورِ، وحينئذٍ يُلاحظُ هذا القيدُ، فإنْ كان قيداً في نفسِ الوقتِ للوجوبِ أيضاً، لم يكنْ المكلّفُ مسؤولاً عقلاً من قِبلِ ذلكَ الوجوبِ عن إيجادِه، وإنّما هو مسؤولٌ متى ما وُجد القيدُ عن إيجادِ ذاتِ الواجبِ وإيجادِ تقيُّدِه بذلكَ القيد.

وإنْ لم يكنْ القيدُ قيداً للوجوبِ، بل كان قيداً للواجبِ، فهذا يعني أنّ الوجوبَ فعليٌّ حتّى لو لم يوجدْ هذا القيدُ، وإذا كان الوجوبُ فعليّاً فالمكلّفُ مسؤولٌ عن امتثالِه والإتيانِ بمتعلّقِه، وهو المقيّدُ. وكان عليه حينئذٍ عقلاً أن يوفّرَ القيدَ لكي يوجدَ المقيّدَ الواجب.

و نستخلصُ من ذلك:

أوّلا: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للوجوبِ فقط، فلا يكونُ المكلّفُ مسؤولاً عن إيجادِ القيد.

وثانياً: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للواجبِ فقط، فالمكلّفُ مسؤولٌ عن إيجادِ القيد.

وثالثاً: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للوجوبِ وللواجبِ معاً، فالمكلّفُ غيرُ مسؤولٍ عن إيجادِ القيدِ، ولكنّه مسؤولٌ عن إيجادِ التقيّدِ حينما يكون القيدُ موجوداً.

وإذا ضممْنا إلى هذهِ النتائجِ ما تقدّمَ من أنّه لا إدانةَ بدون قدرةٍ، وأنّ القدرةَ شرطٌ في التكليفِ، نستطيعُ أنْ نستنتجَ القاعدةَ القائلةَ: إنّ كلَّ القيودِ التي تُؤخذُ في الواجبِ دونَ الوجوبِ، لا بدَّ أنْ تكونَ اختياريةً ومقدورةً للمكلّفِ، لأنّ المكلفَ مسؤولٌ عن توفيرِها ـ كما عرفْنا آنفاً ـ ولا مسؤوليةَ ولا تكليفَ إلّا بالمقدور، فلا بدَّ إذاً أن تكونَ مقدورةً. وهذا خلافاً لقيودِ الوجوبِ؛ فإنّها قد تكونُ مقدورةً كالاستطاعةِ، وقد لا تكونُ كزوالِ الشمسِ، لأنَّ المكلّفَ غيرُ مسؤولٍ عنْ إيجادِها.

الشرح

نتكلّم الآن في البحث الثاني من بحوث قاعدة تنوّع القيود وأحكامها، والذي نتناول فيه أحكام القيود المتنوّعة المرتبطة بالواجبات.

أحكام القيود المتنوّعة

تشتمل الواجبات في الشريعة على نوعين من القيود:

الأوّل: القيود التي يجب على المكلّف تحصيلها، من قبيل الطهارة في الصلاة، فإنّ المكلّف يجب عليه تحصيلها، وإلّا اعتبر عاصياً لأمر المولى بالواجب المقيّد.

الثاني: القيود التي لا يجب عليه تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يأتِ بها ومن ثمّ لم يأتِ بالواجب ـ لأنّ المفروض أنّه مقيّد بها ـ لم يعدّ عاصياً لأمر المولى، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ فإنّها قيد لوجوب الحجّ ولا يجب على المكلّف تحصيلها.

هذان نوعان من القيود التي تُقَيَّد بها الواجبات، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو الضابط الذي نحكم على أساسه بأنّ هذا القيد يجب تحصيله وذاك لا يجب تحصيله؟

الجواب: إنّ الضابط هو معرفة نوع القيد وأنّه من أيّ نوع من أنواع القيود الثلاثة المتقدِّمة، هل هو قيد للوجوب فقط، أم الواجب فقط، أم لهما معاً؟

فإن كان القيد من النوع الأوّل، فلايجب على المكلّف تحصيله عقلاً ولا

يكون ملزماً بتحقيقه؛ وذلك لعدم كون الوجوب فعليّاً قبل وجود القيد، فقبل الاستطاعة ـ مثلاً ـ لا وجوب فعليّ للحجّ ليتحرّك المكلّف ويحصّل القيد.

ومنه يتّضح أنّ المكلّف لو كان قادراً على تحصيل الاستطاعة بزيادة عمله مثلاً، فلايجب عليه ذلك؛ لأنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، وقبل تحقّقها لا وجوب للحجّ على المكلّف ليسعى لتحقيق الاستطاعة.

وإن كان القيد من النوع الثاني، فالمكلّف مسؤول عقلاً عن تحصيله ومكلّف بتحقيقه؛ لأنّ الوجوب فعليّ في ذمّة المكلّف قبل تحقّق قيد الواجب، وبعد كون الوجوب فعليّاً يصبح المكلّف مسؤولاً عن امتثال الواجب، والواجب المأمور به هو ذات المقيّد مع التقيّد كما تقدّم، ومن الواضح أنّ تقيّد الواجب لا يحصل إلّا بالإتيان بالقيد وتحصيله.

ومثال ذلك: وجوب تحصيل الطهارة للصلاة، فإنّ وجوب الصلاة يكون فعليّاً عند خول وقتها، وبعد فعليّة الوجوب يجب على المكلّف الإتيان بالصلاة متطهّراً، وهذا لا يتحقّق إلّا بإيجاد الطهارة؛ لأنّ نسبتها إلى تقيّد الصلاة بها نسبة العلّة إلى المعلول كما أوضحناه في قيد الواجب.

وأمّا إذا كان القيد قيداً للوجوب والواجب معاً ـ وهو النوع الثالث من القيود ـ فلايجب على المكلّف تحصيله عقلاً، ويكون ملحقاً بالنوع الأوّل من القيود. فمثل شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصوم وللصيام الواجب لا يكون المكلّف مسؤولاً عقلاً عن تحصيله.

نعم، لو تحقّق القيد ووُجد يصبح المكلّف عندئذ مسؤولاً عن إيجاد الواجب وتقيّده بذلك القيد. فعند دخول شهر رمضان وصيرورة وجوب الصوم فعليّاً يجب على المكلّف إيجاد ذات الصوم وتقيّده بكونه واقعاً في شهر رمضان.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّه:

١ ـ لا يجب على المكلّف تحصيل القيد إذا كان قيداً للوجوب فقط.

٢ ـ يجب على المكلّف تحصيل القيد إذا كان قيداً للواجب فقط.

٣ ـ لا يجب على المكلّف تحصيل القيد إذا كان قيداً للوجوب والواجب معاً. نعم هو مسؤول عن إيجاد التقيّد عند تحقّق القيد.

وأمّا معرفة كون القيد قيداً للواجب أو الوجوب، فهو ما لابدّ من الرجوع فيه إلى علم الفقه لتحديده. فإن أثبتنا فيه أنّ هذا القيد قيد للوجوب أو قيد له مع الواجب فلا يجب تحصيله، وإن أثبتنا رجوعه للواجب فيجب تحصيله.

ثمّ لا يخفى أنّ القول برجوع بعض القيود إلى الوجوب مبنيّ على إمكان تقييد المعنى الحرفي؛ لأنّ الوجوب مفاد الهيئة لا المادّة، والهيئة معنى حرفيّ كما هو واضح، ورجوع القيد إلى الهيئة يعني القول بإمكان تقييد المعنى الحرفي. وأمّا بالنسبة إلى القائلين بعدم الإمكان فقد حاولوا إرجاع جميع القيود إلى المادّة، كما فعل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، ومن هنا كان لزاماً عليه تفسير ذلك وأنّ مثل الاستطاعة وما شابهها من قيود الوجوب ترجع إلى الواجب والمادّة لا الهيئة؛ لأنّها معنى حرفيّ وهو غير قابل للتقييد بنظره، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

القيود والقدرة

تقدّم في بحث قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور أنّ للقاعدة معنيين:

الأوّل: قبح الإدانة على تكليف غير مقدور واختياريّ.

الثاني: أنّ القدرة شرط في التكليف في عالم التشريع.

وإذا ما أردنا أن نضمّ هذا إلى النتائج الثلاث التي توصّلنا إليها آنفاً واستخلصناها من أحكام القيود، فسوف نتوصّل إلى قاعدة مفادها: «أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لابدّ أن تكون اختيارية ومقدورة للمكلّف»؛ وذلك لأنّنا قلنا إنّ القيود المأخوذة في الواجب يجب على المكلّف تحصيلها والإتيان بها ليتحقّق الامتثال منه، وما لم تكن مقدورة لا يكون المكلّف مسؤولاً عن توفيرها بناءً على ما ذكرناه في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، ولا يكون مداناً أيضاً لأنّها قبيحة عقلاً في حال العجز.

وأمّا قيود الوجوب، فحيث إنّ المكلّف غير مسؤول عن توفيرها وتحصيلها فليس ضروريّاً بعد هذا أن تكون اختياريّة ومقدورة للمكلّف، وإنّما قد تكون مقدورة له كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، وقد تكون غير مقدورة كزوال الشمس بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**وبالتالي لم يأتِ بالواجب**»؛ لعدم فعلية الوجوب المجعول. فإنّ عدم تحقّق قيد الوجوب كالاستطاعة يؤدّي إلى عدم تحقّق الوجوب الفعلي للحجّ، وبانتفائه ينتفي الواجب، أي لا يكون أداء فريضة الحجّ واجباً على المكلّف.
- قولهﷺ: «**إنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله**»؛ لأنّه يصبح من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا وجوب فعليّ في ذمّة المكلّف لينبعث نحو إيجاد القيد.
- قولهﷺ: «**فإن كان قيداً في نفس الوقت للوجوب أيضاً**». هذا إشارة إلى

النوع الثالث من أنواع القيود. ونحن قد أخّرناه في الشرح عن قيود الواجب تماشياً مع تسلسل أنواع القيود في البحث المتقدِّم، وكذلك انطباقاً مع النتائج التي استخلصها المصنّف في بحثه، راجع عبارته رحمه الله في المتن لتقف على ما قلناه.

- قوله قدس سره: «**والإتيان بمتعلّقه**». أي: متعلّق الوجوب وهو الواجب.
- قوله قدس سره: «**لا إدانة بدون قدرة**». إشارة إلى المعنى الأوّل لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.
- قوله قدس سره: «**وإنّ القدرة شرط في التكليف**». إشارة إلى المعنى الثاني للقاعدة.

قيود الواجب على قسمين

عرفْنا حتّى الآنَ مِن قيودِ الواجبِ القيدَ الذي يأخذُه الشارعُ قيداً، فيحصِّصُ به الواجبَ ويأمرُ بالحصّةِ الخاصّةِ، كالطهارة. وتُسمَّى هذه بالقيودِ أو «المقدّماتِ الشرعيّةِ». وهناك قيودٌ ومقدّماتٌ تكوينيّةٌ يفرضُها الواقعُ بدونِ جعلٍ مِن قِبل المولى، وذلكَ مِن قبيلِ إيجادِ واسطةِ نقلٍ، فإنّها مقدّمةٌ تكوينيةٌ للسفرِ بالنسبةِ إلى منْ لا يستطيعُ المشيَ على قدمَيْه. فإذا وجبَ السفرُ كانَ توفيرُ واسطةِ النقلِ مقدّمةً للواجبِ حتّى بدونِ أنْ يشيرَ إليها المولى، أو يحصِّصَ الواجبَ بها، وتسمَّى بـ «بالمقدّمةْ العقلية».

والمقدّماتُ العقليّةُ للواجبِ مِن ناحيةِ مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَها كالقيودِ الشرعيّة. فإنْ أُخِذتْ المقدّمةُ العقليّةُ للواجبِ قيداً للوجوبِ، لم يكنْ المكلّفُ مسؤولاً عن توفيرِها، وإلّا كانَ مسؤولاً عقلاً عن ذلك؛ بسببِ كونِه ملزماً بامتثالِ الأمرِ الشرعيِّ الذي لا يتمُّ بدونِ إيجادِها.

والمسؤوليةُ تجاهَ قيودِ الواجبِ سواءٌ كانتْ شرعيةً أو عقليةً، إنّما تبدأُ بعدَ أنْ يوجَدَ الوجوبُ المجعولُ، ويُصبحَ فعليّاً بفعليّةِ كلِّ القيودِ المأخوذةِ فيه. فالمسؤوليةُ تجاهَ الطهارةِ والوضوءِ ـ مثلاً ـ تبدأُ من قِبل وجوبِ صلاةِ الظهر بعدَ أنْ يُصبحَ هذا الوجوبُ فعليّاً

بتحقُّقِ شرطِه وهو الزوالُ، وأمّا قَبلَ الزوالِ فلا مسؤوليةَ تجاهَ قيودِ الواجبِ؛ إذ لا وجوبَ لكي يكونَ الإنسانُ ملزماً عقلاً بامتثالِه وتوفيرِ كلِّ ما لهُ دخلٌ في ذلك.

الشرح

نستعرض في هذا البحث أقسام قيود الواجب، وهو الثالث من بحوث قاعدة تنوّع القيود وأحكامها، وإليك بيان الأقسام.

أقسام قيود الواجب

قلنا إنّ قيد الواجب يفيد تحصيص الواجب، بمعنى أنّ الشارع يختار حصّة خاصّة من حصص الواجب ويأمر بها، وذكرنا أيضاً أنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها ويجب عليه تحصيلها.

وفي هذا البحث نريد تقسيم قيود الواجب إلى قسمين:

الأوّل: قيود يأمر بها الشارع ويبيّنها للمكلّف، من قبيل الطهارة؛ فإنّها قيد للصلاة أمرَ بها الشارع واشترطها في الصلاة، بحيث إنّه لو لم يقيّد الصلاة بها وقال: «صلِّ» ولم يقل «متطهّراً» لا يمكن للعقل أن يتوصّل إلى تقييد الصلاة بها. ومثل هذه القيود تسمّى بالقيود الشرعيّة أو المقدّمات الشرعيّة.

الثاني: قيود يفرضها الواقع ويدركها العقل بدون جعل من قبل الشارع، مثل إيجاد واسطة نقل في السفر إلى الحجّ بالنسبة إلى مَن لا يستطيع المشي على قدميه، فإنّ المولى لو قال: «إن استطعت فحجّ» وصار المكلّف مستطيعاً إلّا أنّه لا يقدر على المشي، فإنّه يجب عليه عندئذ تهيئة واسطة النقل، وكذلك باقي المقدّمات التي يتوقّف عليها سفره، كما هو الحال في أزمنتنا المتأخّرة، من تأشيرة دخول وإجراء الفحوصات الطبّية وغير ذلك، ومثل هذه المقدّمات تسمّى بالقيود والمقدّمات العقلية.

إنّ الحاكم بوجوب توفير المقدّمات العقلية هو العقل، فإنّها وإن لم يأمر بها الشارع ويبيّنها، إلّا أنّ المكلّف المستطيع لا يصحّ منه أن يترك المقدّمات المذكورة ويبقى جالساً في داره حتّى مجيء يوم التاسع من ذي الحجّة ميقات الوقوف بعرفات، بدعوى أنّ الشارع لم يأمر بوجوب تحصيلها.

ووجه عدم صحّة تركها: أنّ العقل يدرك أنّ الوجوب لمّا صار فعليّاً في ذمّة المكلّف وكان للواجب مقدّمات تكوينيّة يفرضها الواقع، يجب على المكلّف توفير تلك المقدّمات ليدرك الواجب ويمتثله، وبدون ذلك يكون المكلّف قد ارتكب حراماً لأنّه لا يتمكّن من أداء الواجب في وقته.

فاتّضح أنّ مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات الشرعيّة والعقليّة ووجوب توفيرها على حدٍّ سواء. فكما يجب عليه إيجاد المقدّمات الشرعية وتحصيلها كالطهارة، فكذلك يجب عليه توفير المقدّمات العقلية كواسطة النقل للحاجّ. وكما أنّ قيود الواجب الشرعية لابدّ أن تكون مقدورة للمكلّف وإلّا كانت قيوداً للوجوب لا للواجب، فحال المقدّمات العقلية للواجب كذلك أيضاً.

نعم، لو أخذت المقدّمة العقلية قيداً للواجب والوجوب معاً فلا يجب على المكلّف تحصيلها، كما هو الحال في المقدّمة الشرعية.

فتلخّص: أنّ حال المقدّمة العقلية للواجب كالمقدّمة الشرعية، فإن كانا قيدين للواجب فقط فيجب تحصيلهما، وإن كانا قيدين للوجوب أو لهما فلا يجب توفيرهما.

متى تبدأ المسؤولية تجاه قيود الواجب

بعد الوقوف على معنى المقدّمة الشرعيّة والعقليّة ومسؤوليّة المكلّف تجاههما، نتساءل الآن: متى تبدأ مسؤولية المكلّف عن توفيرهما؟

والجواب: إنّ مسؤوليّته تجاه مقدّمات الواجب الشرعية والعقلية تبدأ بعد فعليّة الوجوب، والوجوب لا يكون كذلك إلّا بفعلية جميع القيود المأخوذة فيه، فمثلاً: إنّ مسؤولية المكلّف تجاه الطهارة والوضوء لصلاة الظهر إنّما تبدأ بعد أن يصبح الوجوب فعليّاً عند تحقّق الزوال، وأمّا قبله فلا وجوب فعليّ للصلاة ولا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد الطهارة؛ إذ لا وجوب فعليّ ومن ثمّ لا واجب حتّى يهيّئ المكلّف مقدّماته وقيوده. هذا في المقدّمة الشرعية.

والكلام نفسه يأتي في المقدّمة العقلية؛ فإنّ مسؤولية المكلّف تجاه تهيئة مقدّمات السفر للحجّ تبدأ بعد فعليّة الوجوب وتحقّق الاستطاعة، وبدون ذلك لا يجب على المكلّف عقلاً توفير المقدّمة العقلية.

وبهذا يظهر أنّ وجوب تحصيل القيود والمقدّمات العقلية والشرعية للواجب يبدأ بعد صيرورة الوجوب فعليّاً، وأمّا قبل ذلك فلا يكون المكلّف ملزماً عقلاً بامتثال الواجب وتهيئة مقدّماته.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وإلّا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك**». أي: وإن لم تؤخذ المقدّمة العقلية للواجب قيداً للوجوب وكانت قيداً للواجب فقط، كان المكلّف مسؤولاً عن توفيرها.
- قوله: «**بدون إيجادها**». أي: المقدّمة العقلية التي تكون قيداً للواجب فقط.
- قولهﷺ: «**بتحقّق شرطه وهو الزوال**». ولهذا لا يجب على المكلّف الاحتفاظ بالماء للوضوء لو كان يعلم بعدم حصوله على الماء عند الزوال، وسبب ذلك أنّ وجوب الصلاة ليس فعليّاً ومن ثمّ لا يجب تهيئة مقدّمة الواجب.

المسؤولية قبل الوجوب

إذا كان للواجبِ مقدّمةٌ عقليةٌ أو شرعيةٌ وكانَ وجوبُه منوطاً بزمانٍ معيّنٍ، وافترضْنا أنّ تلكَ المقدّمةَ من المتعذِّرِ على المكلِّف إيجادُها في ذلك الزمانِ، ولكنْ كانَ بإمكانِه إيجادُها قبلَ ذلك، فهل يكونُ المكلّفُ مسؤولاً عقلاً عن توفيرِها أو لا؟

ومثالُ ذلك: أنْ يعلمَ المكلَّفُ بأنّه لنْ يتمكّنَ من الوضوءِ والتيمّمِ عندَ الزوالِ؛ لانعدامِ الماءِ والترابِ، ولكنّه يتمكّنُ منه قبلَ الزوالِ، فهل يجبُ عليه أنْ يتوضّأَ قبلَ الزوالِ أو لا؟

والجوابُ: إنّ مقتضى القاعدةِ هو عدمُ كونِه مسؤولاً عن ذلك؛ إذ قبلَ الزوالِ لا وجوبَ للصلاةِ لكيْ يكونَ مسؤولاً من ناحيتِه عن توفيرِ المقدّماتِ للصلاة، وإذا تركَ المقدّمةَ قبلَ الزوالِ فلن يحدثَ وجوبٌ عند الزوالِ ليبتليَ بمخالفتِه؛ لأنّه سوفَ يصبحُ عندَ الزوالِ عاجزاً عن الإتيانِ بالواجب. وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة، فلا ضيرَ عليه في ترْكِ إيجادِ المقدّمةِ قبلَ الزوال. وكلُّ مقدّمةٍ يفوتُ الواجبُ بعدمِ المبادرةِ إلى الإتيانِ بها قبلَ زمانِ الوجوبِ، تسمَّى بـ «بالمقدّمةِ المفوِّتة». وبهذا صحَّ أنّ القاعدةَ تقتضي عدمَ كونِ المكلّفِ مسؤولاً عن المقدّماتِ المفوِّتة.

ولكنْ قد يتّفقُ أحياناً أنْ يكونَ للواجبِ دائماً مقدّمةٌ مفوّتةٌ، على نحوٍ لو لم يبادرْ المكلّفُ إلى إيقاعِها قبلَ الوقتِ لعجزَ عن الواجبِ في حينِه.

ومثالُ ذلكَ: الوقوفُ بعرفاتٍ، الواجبُ على منْ يملكُ الزادَ والراحلةَ، فإنّ الواجبَ منوطٌ بظهرِ اليومِ التاسعِ مِن ذِي الحجَّةِ، ولكنْ لو لم يسافرْ المكلّفُ قبلَ هذا الوقتِ، لما أدركَ الواجبَ في حينِه، وفي مثلِ ذلكَ لا شكَّ فقهيّاً في أنّ المكلّفَ مسؤولٌ عن إيجادِ المقدّمةِ المفوِّتةِ قبلَ الوقتِ. وقد وقعَ البحثُ أصوليّاً في تفسيرِ ذلكَ وتكييفِه، وأنّه كيف يكونُ المكلّفُ مسؤولاً عن توفيرِ المقدّماتِ لامتثالِ وجوبٍ غيرِ موجودٍ بعدُ. وستأتي بعضُ المحاولاتِ في تفسيرِ ذلك في حلقةٍ مقبلة.

الشرح

عرفنا سابقاً أنواع القيود وأحكامها، ثمّ استعرضنا قسمين لقيود الواجب وهما المقدّمة الشرعية والعقلية، وحان الوقت لبيان مسؤولية المكلّف تجاه تلك المقدّمات وهو البحث الرابع من بحوث قاعدة تنوّع القيود وأحكامها.

المسؤولية قبل الوجوب

اتّضح شيء يرتبط بهذا البحث فيما تقدّم، وقلنا إنّ المكلّف غير مسؤول عن توفير مقدّمات الواجب سواء كانت شرعية أم عقلية قبل فعلية الوجوب، ومحاولة منّا لتعميق ذلك نطرح التساؤل التالي: لو فُرض وجود تكليف منوط بزمان معيّن وكانت له مقدّمة ـ عقلية أو شرعية ـ وكان من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذلك الزمان، فهل يجب عليه عقلاً توفيرها قبل زمان تحقّق الوجوب؟

ومثال ذلك: أن يعلم المكلّف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء أو التيمّم لصلاة الظهر عند الزوال، إذ من المعلوم أنّ الصلاة مشترطة بالطهارة وهي الوضوء في حالة وجود الماء أو التيمّم عند فقدانه أو ترتّب الضرر عليه. فلو كان المكلّف يعلم بأنّه لن يحصل على أحد الطهورين عند الزوال، وبإمكانه الآن الحصول عليهما أو أحدهما، فهل يجب عليه الاحتفاظ بالماء أو التراب لعلمه بعدم حصوله عليهما بعد تحقّق الزوال؟

وفي مقام الجواب على التساؤل المطروح نقول: إنّ مقتضى القاعدة هو

عدم كون المكلّف مسؤولاً عن تهيئة مقدّمة الواجب والاحتفاظ بالماء أو التراب؛ وذلك لعدم فعليّة وجوب الصلاة قبل الزوال. وبعد تحقّق الزوال وفعليّة الوجوب لا يكون توفير المقدّمة واجباً عقلاً ولا يعتبر المكلَّفُ عاصياً فيما لو لم يؤدّ الصلاة؛ لأنّه عاجز عن أداء الصلاة في تلك الحالة؛ لفقدانه الطهورين الوضوء والتيمّم، ويكون عجزه كاشفاً عن عدم شمول وجوب الصلاة له، حيث إنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة كما تقدّم في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.

طبعاً، إنّ سقوط الصلاة عن المكلّف في المثال مبنيّ على رأي من يقول بسقوطها عن فاقد الطهورين، وأمّا على رأي من يقول بأنّ فاقد الطهورين تجب عليه الصلاة بلا طهارة، فإنّه يجب عليه أداؤها بلا طهارة، ولكن مع هذا لا يعاقب على تركه الاحتفاظ بالماء أو التراب؛ بناءً على ما أسّسناه من عدم مسؤولية المكلّف عن أداء مقدّمات الواجب ووجوب توفيرها قبل فعليّة الوجوب.

المقدّمة المفوّتة

يطلق على هذه المقدّمة التي أشرنا لها في المثال أعلاه بالمقدّمة المفوّتة، ونعني بها المقدّمة التي يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها وتوفيرها قبل زمان الوجوب؛ حيث إنّ عدم الاحتفاظ بالماء أو التراب قبل الزوال يفوّت على المكلّف الصلاة بعد تحقّق الزوال.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول بتعبير أصوليّ: «إنّ مقتضى القاعدة هو عدم كون المكلّف مسؤولاً عن توفير المقدّمات المفوّتة».

هذا، ولكن قد يصادف في بعض الأحيان أنّ مقدّمة الواجب تكون دائماً من هذا القبيل، أي مقدّمة مفوتة، بمعنى أنّها مقدّمة يفوت بها الواجب

لو لم يبادر المكلّف للإتيان بها قبل زمان فعليّة الوجوب، فلو انتظر المكلّف حتّى زمان تحقّق الوجوب يفوت الواجب؛ لعدم تمكّن المكلّف من الإتيان بمقدّمة الواجب عندئذ وبالتالي يسقط الواجب.

ومثاله: صوم شهر رمضان، فقد ذكر الفقهاء أنّ الصائم يجب عليه أن يكون طاهراً من الجنابة عند الفجر وقبل بدء وقت الصوم، مع أنّ وقت الصوم يبدأ من الفجر كما يقول العلماء ـ أو بعضهم ـ فقبل الفجر لا وجوب للصوم ومن ثمّ لا يكون المكلّف مسؤولاً عن توفير مقدّمة الواجب حسب مقتضى القاعدة في القيود، إلّا أنّ المجنب لو انتظر إلى حين دخول الفجر وتحقّق زمان فعليّة الوجوب ثمّ تطهّر بعد ذلك فسيقع جزء من الصوم بدون طهارة ويبطل. ومن الملاحظ أنّ فوات الصوم بسبب عدم الإتيان بمقدّمة الواجب ـ أي الطهارة ـ قبل زمان الوجوب يعتبر دائميّاً.

وكذلك الوقوف بعرفات، فإنّ زمان وجوب الحجّ يبدأ من زوال يوم التاسع من ذي الحجّة، ولكن لو لم يسافر المكلّف قبل ذلك الوقت بمدّة من الزمن ويقدم على تهيئة مقدّمات السفر لا يتمكّن من أداء الواجب ـ أي الوقوف بعرفة ـ في وقته، وعدم توفير هذه المقدّمة يؤدّي إلى فوات الواجب بعد تحقّق زمان الوجوب دائماً.

فهذان مثالان للمقدّمة المفوّتة التي يفوت الواجب بعدم الإقدام على توفيرها قبل فعليّة الوجوب دائماً، وفي هذه الحالة نحن أمام أحد خيارات ثلاث:

• إمّا أن نلتزم بأنّ الواجب لغو في الشريعة لعدم تمكّن المكلّف من الإتيان به في وقته دائماً. وهذا الخيار باطل قطعاً.

• أو نرفع اليد عن مقتضى القاعدة المتقدِّمة القائلة بعدم مسؤولية

المكلّف عن توفير المقدّمة المفوتة للواجب. وهو غير صحيح أيضاً؛ لأنّها قاعدة ثبتت صحّتها كما أسلفنا.

• فلم يبق إلّا الالتزام بما قاله الفقهاء وذكروه في رسائلهم العملية من مسؤوليّة المكلّف عن إيجاد المقدّمة المفوّتة قبل وقت الوجوب، أي التطهّر من الجنابة قبل الفجر، والسفر قبل يوم التاسع من ذي الحجّة. ولكن ينبغي أن يتوجّه البحث الأصولي حينئذ إلى تفسير ذلك وتكييفه في ضوء النتائج التي توصّلنا إليها سابقاً من عدم مسؤوليّة المكلّف عن توفير مقدّمة الواجب قبل فعليّة الوجوب، وأنّه كيف يجب عليه تهيئة مقدّمة واجب لوجوب غير موجود بعدُ؟

والمصنّف‌ﷺ وإن أوكل ذكر المحاولات المطروحة في تفسير ذلك إلى الحلقة المقبلة، إلّا إنّا سنقوم بذكر محاولة واحدة تبتني على القول بالواجب المعلّق الذي قال به صاحب الفصول‌رحمه الله [١]، وسيأتي توضيحه في البحوث الآتية[٢]، وبيانه باختصار: إنّ زمان الواجب تارةً يكون متّحداً مع زمان الوجوب كما في الزوال؛ فإنّه زمان للوجوب والواجب معاً، وأخرى يكون بعد زمان الوجوب بمعنى أنّ الوجوب يكون فعليّاً والواجب استقبالياً. وبذلك تحلّ مشكلة التطهّر من الجنابة قبل الفجر، والسفر قبل يوم التاسع من عرفة، إذ يقال بأنّ وجوب الصوم فعليّ منذ رؤية الهلال، ووجوب الحجّ فعليّ من حين تحقّق الاستطاعة، إلّا أنّ زمان أداء الواجب ـ الصوم والحجّ ـ يكون من الفجر ويوم التاسع، وبعد فعليّة الوجوب يصبح من الواجب عقلاً توفير مقدّمة الواجب ومنها الطهارة قبل الفجر، والسفر قبل يوم

---

(١) **الفصول الغروية**: ص٧٩.

(٢) وتحديداً في بحث «زمان الوجوب والواجب» من هذه الحلقة.

التاسع من ذي الحجّة، ولكن القول بأنّ فعليّة وجوب الصوم تبدأ من حين رؤية هلال رمضان وكذلك القول ببدء فعليّة وجوب الحجّ من حين الاستطاعة يحتاج إلى دليل كما هو واضح.

وكيف كان، فهذه إحدى المحاولات لتفسير وجوب الإتيان بالمقدّمات المفوّتة للواجب في وقته دائماً، وسيأتي مزيد من التوضيح لهذه المحاولة وغيرها وقبولها أو مناقشتها في الحلقة المقبلة إن شاء الله تعالى.

فظهر ممّا تقدّم أنّ المكلّف غير مسؤول عن توفير المقدّمات المفوّتة إلّا إذا كانت مفوّتة دائماً، فإنّه يجب عندئذ الإتيان بها قبل فعليّة الوجوب كما أفتى الفقهاء بذلك.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**ولكنّه يتمكّن منه**». أي: الوضوء والتيمّم.
- قولهﷺ: «**فلن يحدث وجوب عند الزوال**»؛ لأنّ المكلّف غير قادر على الإتيان بالوضوء أو التيمّم بعد الزوال، ومن ثمّ فهو غير مكلّف بالصلاة؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة كما تقدّم.

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيدُ تارةً يكونُ قيداً للحكمِ المجعولِ، وأخرى يكونُ قيداً للواجبِ الذي تعلّقَ به الحكمُ كما تقدَّم. والغالبُ في القيودِ، في كلتا الحالتين، أنْ يكونَ المقيّدُ موجوداً حالَ وجودِ القيدِ أو بعدَه. فاستقبالُ القبلةِ قيدٌ يجبُ أن يُوجَدَ حالَ الصلاةِ، والوضوءُ قيدٌ يجبُ أن تُوجَدَ الصلاةُ بعدَه، ويُسمَّى الأوّلُ بـ «بالشرطِ المقارنِ»، والثاني بـ «بالشرطِ المتقدّم».

ولكنْ قد يُدَّعَى أحياناً شرطٌ للحكمِ أو للواجبِ، ويكونُ متأخّراً زماناً عن ذلكَ الحكمِ أو الواجب.

ومثالُه: ما يقالُ مِنْ أنَّ غسلَ المستحاضةِ في ليلةِ الأحدِ شرطٌ في صحّةِ صومِ نهارِ السبتِ، فهذا شرطٌ للواجبِ، ولكنّه متأخّرٌ عنه زماناً.

ومثالٌ آخر: ما يقالُ من أنّ عقدَ الفضوليِّ ينفذُ من حينِ صدورِه إذا وقعتْ الإجازةُ بعدَه، فهذا شرطٌ للحكمِ، ولكنّه متأخّرٌ عنه زماناً.

وقد وقعَ البحثُ أصوليّاً في إمكانِ ذلك واستحالتِه؛ إذ قد يقالُ بالاستحالةِ؛ لأنّ الشرطَ بالنسبةِ إلى المشروطِ بمثابةِ العلّةِ بالنسبةِ

إلى المعلولِ، ولا يعقلُ أنْ تكونَ العلّةُ متأخّرةً زماناً عن معلولِها.

وقد يقالُ بالإمكان.

ويردُ على هذا البرهانِ: أمّا بالنسبةِ إلى الشرطِ المتأخّرِ للواجبِ، فَبِأنَّ القيودَ الشرعيّةَ للواجبِ لا يتوقّفُ عليها وجودُ ذاتِ الواجبِ، وإنّما تنشأُ قيديّتُها من تحصيصِ المولى للطبيعةِ، بحصّةٍ عن طريقِ تقييدِها بقيدٍ، فكما يمكنُ أنْ يكونَ القيدُ المحصّصُ مقارناً أو متقدّماً، يمكنُ أن يكونَ متأخّراً.

وأمّا بالنسبةِ إلى الشرطِ المتأخّرِ للوجوبِ، فبأنّ قيودَ الوجوبِ كلَّها قيودٌ للحكمِ المجعولِ لا للجعلِ كما تقدّمَ؛ لوضوحِ أنّ الجعلَ ثابتٌ قبلَ وجودِها، والمجعولُ وجودُه مجرّدُ افتراضٍ، وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا محذورَ في إناطتِه بأمرٍ متأخّر.

الشرح

يقع الكلام في قاعدة عقلية تركيبيّة جديدة، وهي القاعدة التي نبحث فيها عن استحالة أو إمكان الشرط المتأخّر تحت عنوان: «القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد».

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

تعرّضنا في الأبحاث السابقة إلى تقسيم القيود إلى: قيود الوجوب، وقيود الواجب، وقلنا إنّ المقصود من الوجوب هو الحكم المجعول لا الجعل؛ لأنّه ليس مشروطاً بشيء عدا إرادة الشارع وتصوّره للقيود.

وفي هذا البحث نودّ أن نطرح تقسيماً للقيود التي يقيّد بها الواجب أو الوجوب من حيث موقعيّة القيد زماناً من المقيّد، وهي على ثلاثة أقسام:

١ ـ الشرط المتقدّم زماناً على المقيّد.

٢ ـ الشرط المقارن زماناً للمقيّد.

٣ ـ الشرط المتأخّر زماناً عن المقيّد.

أمّا الشرط المتقدّم فكالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، حيث إنّ الوضوء يجب أن يكون متقدِّماً زماناً على الصلاة، وينبغي للمكلّف أن يتوضّأ أوّلاً ثمّ يصلّي.

ولا إشكال في إمكان الشرط المتقدّم على مستوى الوجوب أو الواجب. نعم، قد استشكل فيه صاحب الكفاية رحمه الله [1]. وبيانه والجواب

(١) كفاية الأصول: ص ٩٢ ـ ٩٣.

عنه موكول إلى محلّه في دراسات أعمق.

وأمّا الشرط المقارن فكاستقبال القبلة في الصلاة، فإنّه شرط مقارن لها، لأنّ الشارع لا يريد الاستقبال قبل الصلاة ولا بعدها، وإنّما حال الصلاة.

ولا إشكال أيضاً في إمكان الشرط المقارن، بل إنّ الصفة الغالبة في قيود الوجوب أو الواجب هي التقدّم أو التقارن، فإنّ الغالب في المقيّد إمّا وجوده حال وجود القيد فيكون القيد مقارناً، أو يكون وجوده بعد وجود القيد فيكون القيد متقدِّماً.

وأمّا الشرط المتأخّر، فقد وقع الكلام بين الأعلام في إمكانه أو استحالته، وهو ما سنقف عليه الآن.

الشرط المتأخّر

قبل بيان حقيقة الحال في إمكانه أو استحالته نضرب مثالين لتصوير الشرط المتأخّر، أحدهما يرتبط بالقيد المتأخّر زماناً عن الواجب، والآخر يرتبط بالقيد المتأخّر زماناً عن الوجوب والحكم.

أمّا تأخّر الشرط عن الواجب، فمثاله: غسل المستحاضة ليلة الأحد ـ مثلاًـ الذي يعتبر شرطاً في صحّة صومها نهار السبت، فقد استفاد الأعلام من الأدلّة أنّ صحّة صوم المستحاضة مشروط بالغسل المتأخّر، وواضح أنّ الاغتسال متأخّر زماناً عن الواجب وهو الصوم.

وأمّا مثال تأخّر الشرط عن الوجوب فهو: إجازة المالك في عقد الفضولي، فقد ذكر في باب التجارة من الفقه أنّ الفضولي لو أجرى عقداً وباع ملك الغير من دون إذنه، هل يعتبر عقده باطلاً وأنّ وجوده كعدمه كما قال به بعض الفقهاء، أو إنّ صحّة عقده وعدمها تتوقّف على إجازة المالك، فإن أجاز صحّ وإلّا فلا؟ كما هو قول آخرين ولعلّهم الأكثر.

ثمّ إنّ أصحاب القول الثاني اختلفوا فيما بينهم في تصوير إجازة المالك على قولين:

الأوّل: القول بأنّ الإجازة كاشفة، بمعنى أنّها تكشف عن صحّة عقد الفضولي ونفوذه من حين إجراء العقد.

الثاني: القول بأنّ الإجازة ناقلة، بمعنى أنّ إجازة المالك تجعل العقد نافذاً وموجباً للنقل والانتقال من حين الإجازة.

وثمرة هذا الاختلاف تظهر إذا كان للمبيع نماء في الفترة الممتدّة ما بين إجراء الفضولي لعقد البيع وإجازة المالك، فإنّ النماء يكون ملكاً للمشتري على القول بالكشف، بينما يبقى على ملك مالكه بناءً على القول بالنقل.

ولم يخفِ القائلون بالكشف اختلافهم في تفسير الكشف وتصويره إلى أقوال ثلاثة:

١ ـ الكشف الحقيقي.

٢ ـ الكشف الانقلابي.

٣ ـ الكشف الحكمي.

ولايهمّنا الوقوف على معانيها وبيان الصحيح منها، فإنّه متروك إلى دراسة باب البيع من كتاب المكاسب للشيخ الأعظم🏻، إنّما المهمّ هو أن نعرف أنّ صلاحيّة التمثيل للشرط المتأخّر للحكم بإجازة المالك للعقد الفضولي متوقّف على القول بأنّ الإجازة اللاحقة من المالك تكشف بالكشف الحقيقي عن صحّة العقد من حين وقوعه، فإنّه بناءً على ذلك تكون الإجازة شرطاً متأخّراً للحكم.

تصوير ذلك: أنّ اللزوم في البيع حكم شرعيّ يترتّب عليه صحّة النقل والانتقال للمبيع والثمن، وهذا اللزوم لا يحصل في عقد الفضولي بمجرّد

إنشاء العقد، وإنّما يتوقّف على إجازة المالك. فلو صدر العقد يوم السبت مثلاً، وحصلت الإجازة يوم الاثنين، فإنّها ـ بناءً على القول بالكشف ـ تكشف عن صحّة العقد ولزومه من يوم السبت، وهو يعني أنّ لزوم العقد مشروط بشرط متأخّر وهو الإجازة اللاحقة.

إذاً، هذان مثالان لتصوير الشرط المتأخّر، كان أوّلهما مثالاً للشرط المتأخّر للواجب، وثانيهما مثالاً للشرط المتأخّر للحكم.

وقد وقع الكلام بين الأصوليّين في إمكان أو استحالة مثل هذا الشرط بعد التسليم بإمكان الشرط المتقدّم والمقارن.

إمكان أو استحالة الشرط المتأخّر

انقسم الأصوليّون فيما بينهم بين قائل بالإمكان، وبين قائل بالاستحالة ولكلٍّ وجهه.

أمّا وجه القائلين باستحالة الشرط المتأخّر فهو: أنّ الشرط من أجزاء العلّة التامّة، والعلّة لابدّ أن تكون متقدّمة بكلّ أجزائها على معلولها. فاحتراق الورقة ـ مثلاً ـ يتوقّف على وجود المقتضي وهو النار، ووجود الشرط وهو التماس بين النار والورقة، وعلى عدم وجود المانع كالرطوبة، وما لم تتحقّق هذه الأجزاء لا يمكن احتراق الورقة. فالاحتراق إذاً متأخّر عن علّته ولا يعقل تقدّمه عليه.

وكذلك الحال في المقام، فإنّ غسل المستحاضة شرط في صحّة الصوم، والإجازة شرط في صحّة عقد الفضولي ولزومه، والشرط بمثابة العلّة للمعلول، ولا يمكن للعلّة أن تتأخّر عن معلولها. إذاً فالشرط المتأخّر محال.

وأمّا وجه القائلين بالإمكان والذي يُردّ به على الوجه المتقدّم للقول باستحالة الشرط المتأخّر، فهو: أنّ القائل بالاستحالة خلط بين الأمور

التكوينيّة والاعتبارية، فاستحالة تأخّر العلّة عن معلولها يأتي في الأولى دون الثانية، ومن الواضح أنّ الأمور الشرعية سواء كانت وجوباً وحكماً أم واجباً هي أمور اعتبارية جعلية ولا محذور في تأخّر العلّة الاعتبارية عن معلولها فيها.

أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للواجب؛ فلأنّه قد تقدّم أنّ تقييد الواجب بقيد ليس بمعنى أنّ القيد علّة لذات الواجب ومتوقّف في وجوده عليه، بل بمعنى تحصيص الواجب به، فكأنّ الشارع يحصّص الواجب إلى حصص متعدّدة ويختار حصّة منها متقيّدة بذلك القيد دون غيرها، والتحصيص كما يعقل أن يكون بأمر متقدّم ومقارن فكذلك يمكن أن يكون بأمر متأخّر؛ حيث إنّ الأمر بيد الشارع، فكما يمكنه أن يختار الحصّة التي يتقدّم فيها الشرط على الواجب أو يقارنه، فكذا يمكنه أن يختار الحصّة التي يكون الشرط فيها متأخّراً عن الواجب.

ولو أردنا أن نطبّق ذلك على المثال المتقدّم لتأخّر الشرط عن الواجب، نقول: إنّ تقييد صوم المستحاضة بالغسل يعني تحصيصه به، فكأنّ هناك ثلاث حصص للصوم: حصّة من الصوم تكون مسبوقة بغسل الاستحاضة، وحصّة مقارنة بالغسل، وحصّة يكون الغسل فيها متأخّراً عن الصوم، وكما يعقل أن يأمر الشارع بالصوم المسبوق بالغسل أو المقارن له، فكذلك يعقل أن يأمر به مشروطاً بالغسل المتأخّر ويكون في الحقيقة قد اختار الحصّة الثالثة.

وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للحكم؛ فلأنّه في الحقيقة ليس شرطاً متأخّراً وإنّما هو شرط مقارن، والشرط المقارن معقول كما ذكرنا.

وبيانه: أنّنا قلنا سابقاً إنّ الجعل يتقوّم بافتراض القيود وتصوّرها ذهناً،

ومن ثمّ لا يكون مشروطاً بشيء سوى إرادة الجاعل وتصوّره للقيود المفروضة، وأمّا المجعول فيتوقّف على تحقّق القيود خارجاً ثمّ يترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته، وعلى هذا فيعقل أن يكون مشروطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً ولا وجود له قبلها.

إلّا أنّا في هذا البحث نحاول تعميق الفكرة فنقول: إنّ الجعل والمجعول شيء واحد ولا اثنينيّة بينهما. فالجعل هو المجعول ولكن قبل تحقّق القيود، والمجعول هو الجعل ولكن بعد تحقّق القيود؛ ولهذا نجد أنّ المستطيع يتوجّه إليه نفس الخطاب والجعل الموجود سابقاً ويصبح فعليّاً في حقّه، أي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، لا أنّه يُجعل في حقّه وجوب جديد للحجّ.

بعبارة مختصرة: إنّ الجعل هو المجعول، ولكن الأوّل مع لحاظ القيود المفروضة، والثاني مع لحاظ القيود الموجودة والمتحقّقة خارجاً.

فإذا كانت القيود المأخوذة في الجعل مأخوذة بنحو الافتراض والتقدير، وهي قيود مقارنة بطبيعة الحال للجعل دائماً، بمعنى أنّ الشارع يلحظها أثناء جعله وتشريعه، والجعل هو المجعول كما تقدّم آنفاً، فتكون القيود المأخوذة فيه قيوداً مقارنة أيضاً وليست متأخّرة، فمثل لحوق إجازة المالك لعقد الفضولي يكون مفروضاً ومقدّراً حال الجعل فيكون مقارناً إذاً وليس بمتأخّر.

وبهذا يظهر أنّ المجعول مجرّد افتراض، لأنّه هو الجعل ولكن قبل تحقّق القيود خارجاً، وليس شيئاً آخر، وكلّ ما يتراءى أنّه قيد للمجعول فقط هو قيد للجعل أيضاً، وقيد الجعل مقارن دائماً.

(١) آل عمران: ٩٧ .

أضف إليه: أنّ المجعول لمّا كان مجرّد اعتبار وافتراض وليس له وجود خارجيّ تكوينيّ، فلا محذور في إناطته بأمر متأخّر كما ذكرنا في بداية بيان وجه القائلين بالإمكان؛ إذ ما يستحيل فيه ذلك هو الأمور التكوينيّة لا الاعتبارية.

ثمّ لا يخفى أنّ القول بعدم الاثنينيّة بين الجعل والمجعول الذي أشرنا إليه مختصّ بمبنى المصنّف‌ﷺ ولا يأتي بناء على ما ذكره الميرزا النائيني‌رحمه الله[1] ومدرسته حيث ترى الاثنينيّة بين الجعل والمجعول، ومن ثمّ فما أوضحناه من رجوع الشرط المتأخّر إلى المقارن لا يستقيم على هذا المبنى.

فتلخّص ممّا قدّمناه أنّ الشرط المتأخّر أمر ممكن؛ لأنّ ما هو شرط متأخّر للواجب يرجع إلى التحصيص، وهو كما يمكن إناطته بأمر متقدّم أو مقارن يمكن أيضاً إناطته بأمر متأخّر، وما هو شرط متأخّر للوجوب أو الحكم يرجع في حقيقته إلى شرط مقارن، إضافة إلى أنّ المجعول أمر اعتباريّ، ومحذور تأخّر العلّة عن معلولها يأتي في التكوينيّات دون التشريعيّات والاعتباريات.

أضواء على النص

- قوله‌ﷺ: «**ومثاله: ما يقال من أنّ غسل**». مثال للشرط المتأخّر للواجب.
- قوله: «**ما يقال من أنّ عقد الفضولي**». هذا مثال للشرط للحكم والوجوب.
- قوله‌ﷺ: «**وقد وقع البحث أصولياً في إمكان ذلك**». أي: إمكان الشرط المتأخّر للواجب أو الحكم والوجوب.
- قوله‌ﷺ: «**وإنّما تنشأ قيديّتها**». أي: القيود الشرعية.

(١) انظر: **أجود التقريرات**: ج ١، ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

زمان الوجوب والواجب

لكلٍّ من الوجوبِ ـ أي الحكمِ المجعولِ ـ والواجبِ زمانٌ، والزمانانِ متطابقانِ عادةً. فوجوبُ صلاةِ الفجرِ ـ مثلاً ـ زمانُه الفترةُ الممتدّةُ بين الطلوعينِ، وهذه الفترةُ هي بنفسِها زمانُ الواجبِ، ويستحيلُ أنْ يكونَ زمانُ الوجوبِ بكاملِه متقدّماً على زمانِ الواجب، لأنّ هذا معناهُ أنّه في هذا الظرفِ الذي يُترقّبُ فيه صدورُ الواجبِ، لا وجوبَ؛ فلا محرّكَ للمكلّف إلى الإتيانِ بالواجبِ. وهذا واضحٌ، ولكن وقعَ البحثُ في أنّه هل بالإمكانِ أنْ تتقدّمَ بدايةُ زمانِ الوجوبِ على زمانِ الواجبِ مع استمرارِه وامتدادِه وتعاصرِه بقاءً مع الواجب؟

ومثالُ ذلك: الوقوفُ بعرفاتٍ فإنّه واجبٌ على المستطيع، وزمانُ الواجب هو يومُ عرفةَ من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمانُ الوجوبِ فيبدأُ من حين حدوثِ الاستطاعةِ لدى المكلّفِ، التي قد تسبقُ يومَ عرفةَ بفترةٍ طويلةٍ، ويستمرُّ الوجوبُ من ذلكَ الحينِ إلى يومِ عرفةَ الذي هو زمانُ الواجب.

وقد ذهبَ جماعةٌ من الأصوليّينَ إلى أنّ هذا معقولٌ، وسَمُّوا كلَّ واجبٍ تتقدّمُ بدايةُ زمانِ وجوبِه على زمانِ الواجبِ بـ «الواجِبِ

المعلَّق»، وحاولوا عن هذا الطريقِ أن يفسّروا ما سبقَ مِنْ مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَ المقدِّماتِ المفوِّتةِ؛ وذلكَ لأنّ الإشكالَ في هذهِ المسؤوليّةِ كان يبتني على افتراضِ أنّ الوجوبَ لا يحدثُ إلّا في ظرف إيقاعِ الواجبِ. فإذَا افترضْنا أنّ الوجوبَ غيرُ مشروطٍ بزمانِ الواجبِ، بل يحدثُ قبلَه ويُصبحُ فعليّاً بالاستطاعةِ، فمن الطبيعيِّ أن يكونَ المكلَّفُ مسؤولاً عن المقدِّماتِ المفوِّتةِ قبلَ مجيءِ يومِ عرفةَ، لأنّ الوجوبَ فعليٌّ، وهو يستدعي عقلاً التهيّؤَ لامتثالِه.

والصحيحُ: أنّ زمانَ الواجبِ يجبُ أنْ يكونَ قيداً للوجوبِ، ولا يمكنُ أنْ يكونَ قيداً للواجبِ فقطْ، لأنّه أمرٌ غيرُ اختياريٍّ، وقد تقدّمَ أنّ كلَّ القيودِ التي تُؤخذُ في الواجبِ فقط يلزمُ أنْ تكونَ اختياريّةً، فبهذا نبرهنُ على أنّه قيدٌ للوجوب.

وحينئذٍ فإن قلنا باستحالةِ الشرطِ المتأخِّرِ للحكم، ثبتَ أنّ الوجوبَ ما دام مشروطاً بزمانِ الواجبِ، فلابدّ أنْ يكونَ حادثاً بحدوثِه لا سابقاً عليه؛ لئلّا يلزمَ وقوعُ الشرطِ المتأخِّرِ. وبهذا يتبرهنُ أنّ الواجبَ المعلَّقَ مستحيلٌ.

وإنْ قلنا بإمكانِ الشرطِ المتأخِّرِ، جازَ أنْ يكونَ زمانُ الواجبِ شرطاً متأخّراً للوجوبِ. فوجوبُ الوقوفِ بعرفاتٍ يكونُ له شرطان:

أحدُهما: مقارِنٌ يحدثُ الوجوبُ بحدوثِه، وهو الاستطاعةُ.

والآخرُ: متأخّرٌ يسبقُه الوجوبُ، وهو مجيءُ يومِ عرفةَ على المكلَّفِ المستطيعِ وهو حيٌّ. فكلُّ منْ استطاعَ في شهرِ شعبانَ ـ مثلاً ـ وكان ممّنْ سيجيءُ عليه يومُ عرفةَ وهو حيٌّ، فوجوبُ الحجِّ يبدأُ في حقِّه من شعبانَ، وبذلك يُصبحُ مسؤولاً عن توفير المقدِّماتِ المفوِّتةِ له من أجلِ فعليّةِ الوجوب.

الشرح

ما نتحدّث عنه في هذا البحث هو الواجب المعلّق وتصويره وبيان إمكانه أو استحالته، وذلك بعد الوقوف على زمان الواجب والوجوب والشقوق المتصوّرة فيه.

زمان الواجب والوجوب

لايخفى أنّ للوجوب ـ أي الحكم المجعول ـ زمان، وللواجب زمان أيضاً، وهذان الزمانان إمّا متطابقان ابتداءً وانتهاءً، أو مختلفان كذلك، أو متطابقان في النهاية دون البداية، فالشقوق إذاً ثلاثة:

الأوّل: التطابق الكامل بين زمان الوجوب وزمان الواجب ابتداءً وانتهاءً، كوجوب صلاة الفجر، فإنّ زمان الوجوب يبدأ من طلوع الفجر إلى حين طلوع الشمس، ونفس هذا الزمان الممتدّ بين الطلوعين هو زمان الواجب أيضاً، بمعنى أنّ الامتثال يجب أن يقع فيه.

الثاني: عدم التطابق بين الزمانين ابتداءً وانتهاءً، بمعنى أنّ زمان الوجوب بكامله يكون متقدِّماً على زمان الواجب، ولا يبتدئ زمان الواجب إلّا بعد أن ينتهي زمان الوجوب.

الثالث: أن يتقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب من حيث البداية، ثمّ يعود الزمانان يتطابقان لاحقاً من حيث الاستمرار والبقاء والانتهاء.

هذه صور ثلاث في زمان الوجوب والواجب، والسؤال المطروح هنا: أيّ من هذه الصور معقول وأيّها غير معقول؟

الجواب: لا إشكال في معقوليّة الصورة الأولى، بل إنّ حالة التطابق بين

الزمانين هي المعروفة عادةً في واجبات الشريعة، وأمثلة ذلك كثيرة كما في الصلوات وغيرها من الواجبات الزمانية.

كما أنّه لا إشكال في عدم معقوليّة الصورة الثانية التي يتقدّم فيها زمان الوجوب بكامله على زمان الواجب؛ ذلك لأنّ المكلّف لا يمكنه امتثال الواجب والإتيان به عند بداية زمان الوجوب وفي أثنائه؛ لعدم بداية زمان الواجب حسب الفرض، وإن أجّل المكلّف امتثال الواجب إلى حين بداية زمان الواجب ـ كما هو حال الامتثال الصحيح ـ لا وجوب أصلاً؛ لانتهاء زمانه، ومن ثمّ لا محرّك يدفع المكلّف للإتيان بالواجب. وبهذا يظهر أنّ الصورة الثانية غير معقولة.

وأمّا الصورة الثالثة التي يتقدّم فيها زمان الوجوب على زمان الواجب ابتداءً ثمّ يتطابقان لاحقاً في البقاء والانتهاء، فقد وقع البحث في إمكانها أصوليّاً.

وقد اصطلح الأصوليّون على كلّ واجب يتقدّم فيه زمان الوجوب على زمان الواجب بالواجب المعلّق، وإليك بيانه وذكر الأقوال المطروحة فيه.

الواجب المعلق بين الإمكان والاستحالة

مثّل علماء الأصول للواجب المعلّق بالوقوف بعرفات، بدعوى أنّ وجوب الحجّ يصبح فعليّاً ويبدأ زمانه من حين حصول الاستطاعة للمكلّف، وأمّا زمان الواجب فيبدأ في يوم التاسع من عرفة من الزوال إلى الغروب، وكذلك يمكن التمثيل له بصوم شهر رمضان بالقول بأنّ زمان الوجوب يبدأ من حين رؤية هلال شهر رمضان، بينما يبدأ زمان الواجب من حين طلوع الفجر.

وقد ذهب جماعة من الأصوليّين ـ ومنهم صاحب الفصول رحمه الله[١] ـ إلى القول بإمكان ذلك، وأطلقوا على مثل هذا الواجب بالواجب المعلّق.

فالواجب المعلّق إذاً: هو الواجب الذي يتأخّر زمانه عن زمان الوجوب، سواء كانت الفترة الممتدّة بين الزمانين طويلة كما في مثال الحجّ، أو قصيرة كما في مثال صوم شهر رمضان.

وعن طريق القول بالواجب المعلّق حاول بعض الأصوليّين تفسير مسؤولية المكلّف تجاه توفير المقدّمات المفوّتة، حيث ذكرنا سابقاً[٢] أنّ القاعدة تقتضي عدم مسؤوليّة المكلّف عن تهيئة مقدّمات الواجب قبل فعليّة الوجوب، ولكن قد يتّفق في بعض الحالات أنّ المكلّف لو لم يوفّر المقدّمة قبل الوجوب يفوت الواجب في وقته دائماً، كما في تهيئة مقدّمات السفر إلى الحجّ أو التطهّر من الجنابة قبل الفجر. وقد أفتى الفقهاء بلا خلاف فيما بينهم بوجوب ذلك، ولكن كان من الضروري تفسيره وتكييفه مع القاعدة التي تقتضي عدم المسؤولية تجاه المقدّمات المفوّتة، فكان القول بالواجب المعلّق إحدى المحاولات والطرق التي يمكن من خلالها التخلّص من هذه المشكلة؛ ذلك لأنّ الإشكال كان مبنيّاً على افتراض التطابق بين زمان الوجوب والواجب ابتداءً وانتهاءً دائماً، وبالتالي كيف يكون المكلّف مسؤولاً عن مقدّمة واجب لم يبدأ زمان وجوبه بعدُ. وأمّا إذا افترضنا أنّ زمان الوجوب يبدأ قبل زمان الواجب، فيمكننا التغلّب على هذا الإشكال بالقول: إنّ وجوب الحجّ ـ مثلاً ـ يبدأ من حين الاستطاعة، فبمجرّد حصولها يكون الحجّ فعليّاً ويبدأ زمان الوجوب، وأمّا زوال يوم التاسع من

(١) **الفصول الغروية**: ص٧٩.

(٢) في بحث «المسؤولية قبل الوجوب».

ذي الحجّة فهو بداية زمان الواجب. وعلى هذا الأساس يجب على المكلّف عقلاً تهيئة مقدّمات السفر بعد حصول الاستطاعة؛ لأنّ وجوب الحجّ أصبح فعليّاً في حقّه.

والكلام نفسه يأتي في مثال التطهّر من الجنابة قبل الفجر، فيُقال: إنّ وجوب الصوم يكون فعليّاً برؤية الهلال، وطلوع الفجر زمان للواجب فقط، وبعد صيرورة الوجوب فعليّاً يجب على المكلّف عقلاً توفير مقدّمة الواجب ومنها التطهّر قبل الفجر.

هذا ولكن الصحيح ـ كما يقول المصنّف‏ ـ هو أنّ زمان الواجب قيد للوجوب والواجب معاً، وليس قيداً للواجب فقط؛ ومن ثمّ يكون الواجب المعلّق مستحيلاً.

وجه الاستحالة: أنّنا قلنا في قيود الواجب أنّ المكلّف مسؤولٌ عن إيجادها ومطالبٌ بتوفيرها، ولأجل ذلك لابدّ أن تكون مقدورة له؛ لأنّ التكليف بغير المقدور مستحيل، كما تقدّم في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور. وعلى هذا الأساس فكلّ ما يتراءى بدواً أنّه قيد للواجب ولم يكن مقدوراً، يتّضح أنّه قيد للوجوب أيضاً.

وإذا ما أردنا أن نطبّق ذلك على المقام نرى أنّ زمان الواجب ليس تحت اختيار المكلّف ومقدوراً له، ومن ثمّ فهو قيد للوجوب والواجب معاً. وحينئذ فإن بنينا على القول باستحالة الشرط المتأخّر للحكم، فلابدّ أن يكون حدوث الوجوب عند حدوث زمان الواجب لا سابقاً عليه؛ لأنّه مقيّد به، والمقيّد عدم عند عدم قيده. فمثل وجوب الصوم المشروط بزمان الواجب إن قلنا بوجوده وحدوثه من حين رؤية الهلال، فهذا يعني أنّ زمان الوجوب متقدّم على زمان الواجب، ويكون طلوع الفجر شرطاً متأخّراً لوجوب الصوم، والمفروض أنّه محال.

وأمّا إن قلنا أنّ وجوب الصوم يبدأ من حين الفجر، أي أنّ الوجوب يحدث من حين حدوث قيده وهو زمان الواجب؛ فراراً من وقوع الشرط المتأخّر، كان زمان الوجوب والواجب متطابقين في الحدوث والابتداء، فيكون الواجب المعلّق غير معقول، لأنّه يبتني على القول بتقدّم زمان الوجوب على الواجب، وهو غير ممكن لأنّه يستلزم القول بالشرط المتأخّر، وهو مستحيل حسب الفرض.

نعم، إن بنينا على إمكان الشرط المتأخّر فيكون القول بالواجب المعلّق معقولاً؛ إذ يمكن عندئذ أن يبدأ وجوب الحجّ من حين الاستطاعة ولكنّه مشروط بشرط متأخّر وهو زمان الواجب الذي يبدأ يوم التاسع من ذي الحجّة، وكذلك الحال بالنسبة إلى وجوب الصوم فإنّه يبدأ من حين رؤية الهلال وهو مشروط بطلوع الفجر.

فيكون لوجوب الوقوف بعرفات أو صوم شهر رمضان شرطان:

١ ـ شرط مقارن، وهو الاستطاعة في الحجّ ورؤية الهلال في الصوم، بمعنى أنّ الحجّ والصوم يجبان عند حصولهما.

٢ ـ شرط متأخّر، وهو مجيء يوم التاسع والمكلّف حيّ مستطيع، وكذلك مجيء الفجر، فإنّهما زمان للواجب وشرطان متأخّران لوجوب الحجّ والصوم؛ إذ المفروض أنّ الشرط المتأخّر أمر ممكن، ومن ثمّ لو دخل الفجر أو جاء يوم التاسع من ذي الحجّة فإنّه يكشف عن ثبوت وجوب الصوم من حين الرؤية ووجوب الحجّ من حين الاستطاعة.

ومن هنا يمكننا أن نفسّر مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة للواجب، بوجوب تهيئة مقدّمات السفر أو الاغتسال قبل الفجر؛ لفعليّة الوجوب في حقّ المكلّف. نعم، لو مات المكلّف قبل يوم عرفة أو طلوع

الفجر فإنّه يكشف عن عدم فعليّة الوجوب في حقّه، وعليه فلا يجب على وليّه القضاء عنه.

فتلخّص: أنّ القول بإمكان الواجب المعلّق أو استحالته مبنيّ على القول بإمكان الشرط المتأخّر وعدمه. فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر نكون قد برهنّا على استحالة الواجب المعلّق، وبالتالي لا يمكن أن يكون طريقاً لتفسير مسؤولية المكلّف عن المقدّمات المفوّتة، وإن قلنا بإمكانه يكون الواجب المعلّق ممكناً أيضاً ويكون إحدى المحاولات التي تفسّر به مسؤولية المكلّف عن المقدّمات المفوّتة.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**والزمانان متطابقان**». هذا هو الشقّ الأوّل الذي أشرنا له في الشرح.
- قوله: «**ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله..**». هذا هو الشقّ الثاني.
- قولهﷺ: «**في هذا الظرف**». أي: زمان الواجب.
- قولهﷺ: «**ولكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان**». هذا هو الشقّ الثالث.
- قولهﷺ: «**مع استمراره وامتداده وتعاصره**». أي: زمان الوجوب.
- قولهﷺ: «**أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب**». أي: أنّ زمان الوجوب والواجب متطابقان.
- قولهﷺ: «**لأنّه أمر غير اختياريّ**». أي: زمان الواجب.
- قوله: «**وحينئذ**». أي: بعد أن عرفنا أنّ زمان الواجب قيد للوجوب أيضاً.
- قولهﷺ: «**فلابدّ أن يكون حادثاً بحدوثه**». أي: يكون الوجوب حادثاً بحدوث زمان الواجب.
- قولهﷺ: «**من أجل فعليّة الوجوب**». ولكن ليس الفعلية المطلقة وإنّما المشروطة بشرط متأخّر، وهو أن يبقى المكلّف حيّاً إلى ظهر يوم عرفة.

متى يجوز عقلاً التعجيز

تارةً يتركُ المكلّفُ الواجبَ وهو قادرٌ على إيجادِه، وهذا هو العصيانُ، وأخرى يتسبّبُ إلى تعجيزِ نفسِه عن الإتيانِ به، وهذا التسبيبُ له صورتان:

الأولى: أنْ يقعَ بعدَ فعليّةِ الوجوبِ، كحالِ إنسانٍ يحلُّ عليه وقتُ الفريضةِ ولديهِ ماءٌ فيريقُ الماءَ ويعجِّزُ نفسَه عن الصلاةِ مع الوضوءِ، وهذا لا يجوزُ عقلاً؛ لأنّه معصيةٌ.

الثانية: أنْ يقعَ قبلَ فعليّةِ الوجوبِ، كما لو أراقَ الماءَ في المثالِ قبلَ دخولِ الوقتِ، وهذا يجوزُ؛ لأنّه بإراقةِ الماءِ يجعلُ نفسَه عاجزاً عن الواجبِ عندَ تحقُّقِ ظرفِ الوجوبِ، وحيث إنّ الوجوبَ مشروطٌ بالقدرةِ، فلا يحدثُ الوجوبُ في حقِّه، ولا محذورَ في أنْ يسبِّبَ المكلّفُ إلى أنْ لا يحدثَ الوجوبُ في حقِّه، وإنَّما المحذورُ في أن لا يمتثلَه بعدَ أنْ يحدُثَ.

ولكنْ قد يقالُ هنا بالتفصيلِ بينَ ما إذا كانَ دخلُ القدرةِ في هذا الوجوبِ عقليّاً أو شرعيّاً، فإذا كانَ الدخلُ شرعيّاً جازَ التعجيزُ المذكورُ، لأنّه لا يفوِّتُ على المولى بذلك شيئاً؛ إذ يصبحُ عاجزاً، ولا ملاكَ للواجبِ في حقِّ العاجزِ. وإذا كان الدخلُ عقليّاً وكانَ ملاكُ

الواجبِ ثابتاً في حقِّ العاجزِ أيضاً ـ وإن اختصَّ التكليفُ بالقادرِ؛ بحكمِ العقلِ ـ فلا يجوزُ التعجيزُ المذكورُ؛ لأنّ المكلَّفَ يعلمُ بأنّه بهذا سوفَ يسبِّبُ إلى تفويتِ ملاكٍ فعليٍّ في ظرفِه المقبلِ، وهذا لا يجوزُ بحكمِ العقل.

وعلى هذا الأساسِ يمكنُ تخريجُ مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَ المقدِّماتِ المفوِّتةِ في بعضِ الحالاتِ، بأن يقالَ: إنّ هذهِ المسؤوليةَ تثبتُ في كلِّ حالةٍ يكونُ دخلُ القدرةِ فيها عقليّاً لا شرعيّاً.

الشرح

لا إشكال في أنّ المكلّف الذي يتوجّه إليه خطاب شرعيّ، يجب عليه عقلاً امتثاله فيما لو كان قادراً، وبخلاف ذلك يعتبر عاصياً ويستحقّ العقوبة، ولكن المكلّف قد يقوم في بعض الأحيان بتعجيز نفسه عن الامتثال، فهل يعدّ ذلك عصياناً لأمر المولى؟ هذا ما سنقف عليه الآن.

تعجيز المكلّف لنفسه

إنّ ترك المكلّف للواجب وعدم امتثاله يمكننا تصوّره على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يترك المكلّف الواجب مع قدرته على إيجاده، كما لو دخل وقت الزوال وكان المكلّف قادراً على الإتيان بالصلاة متطهّراً، ولكنّه لم يتوضّأ ويصلِّ، ولا شبهة في صدق العصيان عليه في مثل هذه الحالة، بل إنّها أوضح مصاديقه.

النحو الثاني: أن يترك المكلّف الواجب بسبب تعجيزه لنفسه عن الإتيان به، وكان ذلك التعجيز بعد فعليّة الوجوب، كما لو دخل وقت الزوال وكان عند المكلّف ماء، وبدلاً من أن يمتثل الواجب بأداء الصلاة متطهّراً قام بإراقة الماء وعجّز نفسه عن أداء الصلاة مع الطهارة المائية، فسوف تسقط الصلاة مع الوضوء عنه لأنّه عاجز، ولكن مع ذلك يعدّ عاصياً عقلاً؛ لأنّه الذي قام بتعجيز نفسه عمداً وباختياره بعد صيرورة وجوب الصلاة عليه فعليّاً.

وفرق هذا النحو من العصيان عن سابقه هو أنّ المكلّف كان عنده ماء

في النحو السابق ولم يعجّز نفسه ولكنّه عصى ولم يتوضّأ ويصلّ. وأمّا في هذا النحو فإنّ عدم الامتثال ناشئ من تعجيز المكلّف نفسه عقلاً عن الإتيان بالصلاة متطهّراً، وخطاب «صلِّ» وإن كان ساقطاً عنه في حالة العجز؛ لاشتراط التكليف بالقدرة، إلّا أنّ التعجيز لمّا كان بفعل المكلّف واختياره فإنّ العقل يحكم بعصيانه واستحقاقه العقوبة، وهذا هو معنى قول الأصوليّين: «إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً»، بمعنى أنّ التارك لامتثال الواجب يستحقّ العقوبة بلا فرق بين المختار وبين المضطرّ الذي عجّز نفسه بسوء اختياره.

النحو الثالث: أن يترك المكلّف الواجب بسبب تعجيزه لنفسه عن الامتثال أيضاً، ولكن هذه المرّة قبل فعليّة الوجوب، كما لو عجّز نفسه وأراق الماء قبل دخول الوقت.

وفي هذه الحالة لا يعتبر المكلّف عاصياً في نظر العقل؛ وذلك لأنّ وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ لم يكن فعليّاً في حقّه عند إراقته للماء، وبعد دخول الوقت لا وجوب للصلاة مع الوضوء عليه؛ لأنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة والمفروضُ أنّ المكلّف عاجز عن الإتيان بالصلاة الوضوئية، ومن ثمّ لا يكون الوجوب عليه فعليّاً.

إن قلت: أليس التعجيز كان من قِبل نفس المكلّف، فلِمَ لا يعتبر عاصياً كما في النحو السابق؟

قلت: إنّ التعجيز وإن كان من قِبله بإراقة الماء متعمِّداً إلّا أنّه حدث قبل فعليّة الوجوب، وعند حدوث الزوال لا يتوجّه إليه خطاب «صلِّ»؛ لعدم قدرته، وأمّا في النحو السابق فإنّه عجّز نفسه بعد فعليّة الوجوب وتوجّه الخطاب إليه، ومن ثمّ لا يجد العقل فرقاً بينه وبين العاصي المختار في استحقاق العقوبة.

وقد تقدّم نظير هذا البحث في مقدّمة الواجب، حيث قلنا إنّ القاعدة تقتضي عدم مسؤوليّة المكلّف عن المقدّمات المفوّتة قبل فعليّة الوجوب. نعم، إذا كانت مفوّتة دائماً فقد أفتى الفقهاء بوجوب تحصيلها، وذكرنا أنّ هذا الإفتاء بحاجة إلى تفسير وتخريج فنّي أصوليّ، فراجع.

التعجيز بين القدرة الشرعيّة والعقلية

انتهينا إلى جواز تعجيز المكلّف نفسه عقلاً فيما إذا كان التعجيز قبل فعليّة الوجوب، إلّا أنّ هناك بعض الأصوليّين حاولوا أن يفرّقوا بين ما إذا كان دخل القدرة في التكليف شرعيّاً أو عقليّاً، بجواز التعجيز في الأوّل دون الثاني.

بيان ذلك: أوضحنا سابقاً الفرق بين القدرة الشرعية والعقلية، وقلنا إنّ القدرة إن أُخذت قيداً في الملاك من قبل الشارع بنحو ينتفي الملاك عند عجز المكلّف فالقدرة شرعية، وإن لم تؤخذ قيداً في الملاك وكان شاملاً للقادر والعاجز فالقدرة عقلية، أي: أنّ العقل هو الذي يشترطها ويقيّد التكليف بها؛ نظراً لاستحالة انبعاث العاجز وتحرّكه نحو أمر غير مقدور.

وعلى أيّ حال، فبعض الأصوليّين يقولون: إن كان دخل القدرة في الملاك شرعيّاً فلا محذور في أن يعجّز المكلّف نفسه قبل فعليّة الوجوب ويريق الماء الموجود عنده؛ إذ عند مجيء الزوال لا ملاك في حقّ العاجز؛ لاختصاصه بالقادر حسبما هو مذكور في معنى القدرة الشرعية، وبعد عدم شمول الملاك للعاجز في وقته يجوز له تعجيز نفسه قبل الزوال وإراقة الماء.

وأمّا إذا كان دخل القدرة في الملاك عقلياً فلا يجوز له تعجيز نفسه قبل الزوال؛ لإطلاق الملاك وشموله للقادر والعاجز. فإنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الثابت في حقّه حتّى مع إراقته الماء وتعجيزه نفسه، كما هو

مقتضى القدرة العقلية. فما دامت إراقة الماء تؤدّي إلى التعجيز عن تحصيل الملاك الفعلي في حقّ المكلّف في وقته المقبل فهي غير جائزة في نظر العقل.

بعبارة أخرى: إنّ التعجيز إن كان يؤدّي إلى ترك الواجب من باب عدم المقتضي للامتثال وانتفاء الملاك من الأساس ـ كما هو الحال في القدرة الشرعية ـ فيجوز للمكلّف أن يعجّز نفسه قبل فعليّة الوجوب، وإن كان يؤدّي إلى ترك الواجب من باب وجود المانع مع تماميّة المقتضي والملاك في حقّ المكلّف حتّى في حال العجز ـ كما هو الحال في القدرة العقلية ـ فلا يجوز له أن يعجّز نفسه عمداً؛ لعلمه بتماميّة الملاك في حقّه في ظرفه المقبل، وتفويت الملاك العقلي الآتي بالتعجيز قبيحٌ عقلاً في نظر العقل وغير جائز.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ هذا التفريق بين القدرة الشرعية والعقلية يمكنه أن يكون أساساً جيّداً وإحدى المحاولات التي يمكن أن تفسّر بها مسؤولية المكلّف عن المقدّمات المفوّتة، فنقول: إنّ المكلّف مسؤول عن توفير المقدّمة المفوّتة للواجب قبل زمان فعليّة الوجوب فيما إذا علم بأنّ دخل القدرة في الملاك عقليّ لا شرعيّ؛ لعلمه بفعلية الملاك في حقّه عند مجيء زمان الوجوب حتّى مع عجزه عن أداء الواجب لعجزه عن مقدّمته. فلأجل عدم تفويت الملاك الفعلي في ظرفه المقبل يجب عليه عقلاً توفير المقدّمة المفوّتة قبل زمان الوجوب.

وهذا طريق فنّي جيّد لتخريج مسؤولية المكلّف عن المقدّمات المفوّتة إلّا أنّه يمكن الاستفادة منه في بعض الحالات ـ وهي فيما لو كان دخل القدرة في الملاك عقليّاً ـ لا جميعها؛ إذ لو علم المكلّف بأنّ دخل القدرة في الملاك شرعيّ، فلا فعلية للملاك في حقّ العاجز في ظرف أداء الواجب، ومن ثمّ لا يمكنه أن يفسّر لنا مسؤولية المكلّف عن توفير المقدّمة المفوّتة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**تارةً بترك المكلّف الواجب... وأخرى يتسبّب إلى تعجيز نفسه**».

يوجد في الشقّ الثاني صورتان كما أشار لهما المصنّفﷺ، وبضمّهما إلى الصورة الأولى يكون مجموع الصور ثلاثاً كما أشرنا له في الشرح.

- قولهﷺ: «**جاز التعجيز المذكور**». أي: التعجيز الواقع قبل فعليّة الوجوب.
- قولهﷺ: «**بذلك**»: أي: بالتعجيز.
- قوله: «**وإن كان الدخل عقلياً وكان ملاك الواجب...**». العطف تفسيريّ.
- قولهﷺ: «**وإن اختصّ التكليف بالقادر**». المقصود بالتكليف الاعتبار دون الملاك والإرادة؛ لإمكان تعلّقهما بغير القادر عقلاً، كما تقدّم عند بحث قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.
- قولهﷺ: «**بأنّه بهذا**». أي: بإراقة الماء قبل دخول الوقت في المثال.

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذا جُعل الحكمُ على نحوِ القضيةِ الحقيقيّةِ وأُخِذَ في موضوعِه العلمُ بذلكَ الحكمِ، اختُصَّ بالعالمِ بِه ولم يثبتْ للشاكِّ أو القاطعِ بالعدمِ؛ لأنَّ العلمَ يصبحُ قيداً للحكم. غيرَ أنَ أخذَ العلمِ قيداً كذلكَ قد يقالُ: إنّه مستحيلٌ. وبُرهِنَ على استحالتِه بالدورِ؛ وذلك لأنّ ثبوتَ الحكمِ المجعولِ متوقّفٌ على وجودِ قيودِه، والعلمُ بالحكمِ متوقّفٌ على الحكمِ توقّفَ كلِّ علمٍ على معلومِه، فإذا كانَ العلمُ بالحكمِ من قيودِ نفسِ الحكمِ، لزمَ توقّفُ كلٍّ منهما على الآخرِ، وهو محالٌ.

وقد أجيبَ على ذلك: بمنعِ التوقّفِ الثاني، لأنّ العلمَ بشيءٍ لا يتوقّفُ على وجودِ ذلكَ الشيءِ، وإلّا لكانَ كلُّ علمٍ مصيباً، وإنّما يتوقّفُ على الصورةِ الذهنيّةِ له في أُفُقِ نفس العالم، أي أنّ العلمَ يتوقّفُ على المعلومِ بالذاتِ، لا على المعلومِ بالعرضِ؛ فلا دورَ.

إلا أنّ هذا الجوابَ لا يزعزعُ الاستحالةَ العقليةَ، لأنّ العقلَ قاض بأنّ العلمَ وظيفتُه تجاهَ معلومِه مجرّدُ الكشفِ، ودورُه دورُ المرآةِ، ولا يعقلُ للمرآةِ أن تخلقَ الشيءَ الذي تكشفُ عنه، فلا

يمكنُ أن يكونَ العلمُ بالحكمِ دخيلاً في تكوينِ شخصِ ذلكَ الحكم.

غيرَ أنّ هذهِ الاستحالةَ إنّما تعني عدمَ إمكانِ أخذِ العلمِ بالحكمِ المجعولِ قيداً له، وأمّا أخذُ العلمِ بالجعلِ قيداً للحكمِ المجعولِ فلا محذورَ فيه؛ بناءً على ما تقدّمَ من التمييزِ بينَ الجعلِ والمجعولِ، فلا يلزمُ دورٌ، ولا إخراجَ للعلمِ عنْ دورِه الكاشفِ البحت.

والثمرةُ التي قد تُفترضُ لهذا البحثِ هي: أنّ التقييدَ بالعلمِ بالحكمِ إذا كان مستحيلاً، فهذا يجعلُ الإطلاقَ ضروريّاً، ويثبتُ بذلكَ أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ مشتركةٌ بين العالمِ وغيرِه، على مبنى من يقولُ: بأنّ التقابلَ بين التقييدِ والإطلاقِ الثبوتيينِ تقابلُ السلبِ والإيجاب، وعلى العكسِ تكونُ استحالةُ التقييدِ موجبةً لاستحالةِ الإطلاقِ على مبنى من يقولُ: إنّ التقابلَ بين التقييدِ والإطلاقِ كالتقابلِ بين البصرِ والعمى، فكما لا يصدقُ الأعمى حيث لا يمكنُ البصرُ، كذلك لا يمكنُ الإطلاقُ حيثُ يتعذّرُ التقييدُ. ومن هنا تكونُ الأحكامُ على هذا القولِ مهملةً، لا هي بالمقيّدةِ ولا هي بالمطلقةِ، والمهملةُ في قوّةِ الجزئيّة.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث ـ أي «أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم» ـ إلى موضوعين، ويتمّ بحثهما تحت عنوانين:

الأوّل: استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

الثاني: أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.

وسنتناول كلا البحثين وتوضيح النكات المرتبطة بهما.

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

يمكننا تقسيم البحث إلى عدّة نقاط:

١ ـ بيان برهان استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

٢ ـ التعرّض إلى إشكال أُثير على برهان الاستحالة والإجابة عنه.

٣ ـ الإشارة إلى تعليق المصنّف‏ﷺ على برهان الاستحالة.

٤ ـ بيان ثمرة البحث.

وسنبحث هذه النقاط تباعاً، بعد الإشارة إلى مقدّمة نبيّن فيها الأدلّة المذكورة في كلمات الأصوليّين على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

أدلّة شمول الأحكام للعالم والجاهل

ذهب علماء الأصول إلى أنّ القاعدة تقتضي شمول الأحكام الشرعية للعالم والجاهل، فإذا أمر المولى بالصلاة فإنّ الخطاب موجّه للعالم والجاهل على حدٍّ سواء، أي أنّ المقتضي تامّ في حقّ الجاهل، ولكنّه غير معاقب على ترك الصلاة إذا كان جهله قصورياً.

وعلى ذلك فغير المسلم أو المسلم الذي لم يتعرّف على واجبات الإسلام، يوجد في حقّهما وجوب للصلاة والصوم والحجّ وغيرها من الواجبات، إلّا أنّ الجاهل عن غير عمد وتقصير لا يعاقب؛ لعدم علمه.

وقد استدلّوا على الاشتراك بعدّة أدلّة:

١ ـ الأخبار.

٢ ـ إطلاق الأدلّة، بمعنى أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب الصلاة والصوم والحجّ وغيرها لم تقيّد بالعالم، وإنّما هي مطلقة تشمل العالم والجاهل.

٣ ـ الإجماع.

٤ ـ العقل.

يقول السيّد الشهيدؒ في بحث «شمول الحكم للعالم والجاهل» من الحلقة الثالثة: «وأحكام الشريعة تكليفيّة ووضعيّة تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء ولا تختصّ بالعالم، وقد ادّعي أنّ الأخبار الدالّة على ذلك مستفيضة، ويكفي دليلاً على ذلك إطلاق أدلّة تلك الأحكام...».

وليس مهمّاً الآن التعرّض إلى جميع ما ذكر من أدلّة على الاشتراك، لأنّ بحثها متروك إلى الحلقة الثالثة، إنّما المهمّ هو استعراض الدليل العقلي منها، وقد عقدنا هذه المقدّمة لأجله، فانتبه.

برهان الاستحالة

ذكر الأصوليّون برهاناً عقليّاً لبيان استحالة اختصاص الحكم بالعالم به، وقالوا: إنّ الشارع إذا جعل الحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة وصبّ الحكم على موضوع مقدَّر الوجود، فلا يمكن أن يأخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع الحكم، ومن ثمّ لاينتفي الحكم عن الشاكّ والقاطع بالعدم، وإنّما

يكون الحكم شاملاً للعالم والجاهل معاً. غاية الأمر أنّ الجاهل إذا لم يكن جهله عن تقصير يكون معذوراً ولا يعاقَب.

والبرهان الذي أقاموه على استحالة الاختصاص بالعالم هو: أنّ القول باختصاص الحكم بالعالم به يستلزم الدور؛ لأنّه يؤدّي إلى توقّف الحكم على العلم به، والعلم بالحكم على الحكم، وهو محال.

أمّا بالنسبة إلى توقّف الحكم على العلم به؛ فباعتبار أنّ العلم بالحكم لو أُخذ قيداً للحكم فسيكون أحد قيود الموضوع، والحكم متوقّف على موضوعه كما تقدّم، حيث ذكر السيّد الشهيدؒ في بحث «قاعدة إمكان التكليف المشروط» أنّ الموضوع بمنزلة العلّة للحكم، والحكم بمثابة المعلول؛ قالؒ: «والمجعول متقوّم بوجود القيود خارجاً ومترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته»[1]، ويقصد بالقيود: الموضوع طبعاً.

وإذا كان العلم بالحكم أحد قيود الموضوع، فإنّه يعني تقدّمه على الحكم رتبة؛ لأنّ العلّة متقدِّمة على معلولها ومتوقّفة في وجودها عليه، فيكون الحكم متوقّفاً على العلم بالحكم. وباختصار: يكون المخطّط الرتبي بالشكل التالي: [الموضوع وقيوده «ومنها: العلم بالحكم» ← الحكم] .

وأمّا بالنسبة إلى توقّف العلم بالحكم على الحكم، فلأنّ كلّ علم يتوقّف على معلومه، باعتبار أنّ العلم صفة إضافية تحتاج إلى معلوم ليصحّ أن يقال: «علمت بكذا»، بمعنى أنّه لابدّ من وجود الشيء المعلوم ليمكن العلم به، وتوقّف العلم بالحكم على الحكم يعني معلوليّته له وتأخّره عنه، فيكون المخطّط الرتبي بالشكل التالي:

[الموضوع ← الحكم ← العلم بالحكم].

---

(١) راجع بحث «إمكان التكليف المشروط» من هذه الحلقة.

وكيف يمكن أن يكون الحكم متوقّفاً على العلم بالحكم كما في التوقّف الأوّل، والعلم بالحكم متوقّفاً على الحكم كما في التوقّف الثاني؟ وهل هذا إلّا دور محال.

بعبارة ثانية: إنّ مقتضى التوقّف الأوّل هو تقدّم العلم بالحكم على الحكم وتأخّر الحكم عنه رتبة، بينما مقتضى التوقّف الثاني هو عدم تقدّم العلم بالحكم على الحكم، وعدم تأخّر الحكم عنه، ويستحيل أن يكون الشيء متقدِّماً وغير متقدِّم ومتأخِّراً وغير متأخّر؛ لأنّه اجتماع للنقيضين[1].

هذا ما يمكن أن يقال في تصوير الدور وتوقّف كلّ من الحكم والعلم به على الآخر، وبذلك يظهر استحالة اختصاص الأحكام بالعالمين بها.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ أوّل من تنبّه إلى هذا البرهان هو العلّامة الحلّي رحمه الله في بحوثه الكلامية ردّاً على القائلين بالتصويب الذي يعتبر لازماً للقول باختصاص الأحكام بالعالم وعدم شمولها للجاهل.

إشكال وجواب

قد أشكل على البرهان المتقدِّم بمنع التوقّف الثاني، أي توقّف العلم بالحكم على الحكم، وقبل بيان ذلك نقدِّم مقدّمة تسهم في فهم الإشكال،

---

(١) لا يخفى أنّ المحالات الذاتية كالدور والتسلسل واجتماع الضدّين ترجع في النهاية إلى اجتماع النقيضين، فإنّ توقّف (ب) على (أ) يعني عليّة (أ) لها وتقدّمه عليها، فإذا كانت (ب) علّة لـ (أ) أيضاً ـ كما هو مقتضى الدور المصرّح ـ فإنّه يعني عدم تقدّم (أ) على (ب)، ولا يمكن أن يكون (أ) متقدِّماً وغير متقدّم على (ب)، وكذلك الحال في (ب) فإنّ مقتضى معلوليّتها لـ (أ) تأخّرها عنه، بينما صيرورتها علّة له يعني عدم تأخّرها عنه، ولا يمكن أن تكون (ب) متأخّرة وغير متأخّرة عن (أ) لأنّه اجتماع للنقيضين. ومنه يُفهم أنّ التعبير بـ «اجتماع النقيضين» في الشرح ليس دليلاً آخر وراء الدور، وإنّما هو نتيجة له.

وحاصلها: إنّ الفلاسفة[1] قسّموا المعلوم إلى قسمين: معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، ويقصدون بالمعلوم بالذات: الوجود الذهني الذي ينصبّ عليه العلم مباشرة بلا توسّط شيء آخر، من قبيل الصورة الذهنية للنار، فإنّ العلم بالنار لا يكون من خلال حصول نفس النار الخارجية في الذهن وإلّا لاحتاجت إلى مكان يحويها ولترتّب عليها الأثر الخارجي للنار كالحرارة والإحراق، وإنّما يُعلم بالنار من خلال صورتها الذهنية الموجودة في نفس العالم، ويُطلق على الصورة الذهنية: المعلوم بالذات.

وأمّا المعلوم بالعرض فهو الوجود الخارجي للأشياء المعلومة كوجود النار الخارجية في المثال، فإنّ العلم بها يكون من خلال وجودها الذهني كما ذكرنا آنفاً.

ولابدّ من وجود اتّحاد ومطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض لكي يستطيع الإنسان أن يعلم بالأشياء الخارجية، ولكنّها مطابقة من بعض الجهات لا من جميعها، وإلّا لكانت الصورة الذهنية للنار حارقة كما هي حال النار الخارجية، ولهذا ذكر الفلاسفة أنّ الاتّحاد بين المعلومين يكون بحسب المفهوم والحمل الأوّلي، والاختلاف يكون بحسب المصداق والحمل الشائع.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نأتي الآن لتطبيقها على الإشكال المُثار على استحالة اختصاص الحكم بالعالم به عبر طرح التساؤل التالي: عندما يقال بتوقّف الحكم على موضوعه (التوقّف الأوّل)، أو بتوقّف العلم بالحكم على الحكم (التوقّف الثاني)، فأيّهما المقصود بالحكم، أهو المعلوم بالذات أم المعلوم بالعرض؟

(١) انظر: **بداية الحكمة**: ص٢٨.

لا شكّ في أنّ المقصود بالحكم في التوقّف الأوّل هو المعلوم بالعرض، لأنّ الوجود الخارجي للحكم ـ أي المجعول ـ هو الذي يتوقّف على وجود الموضوع، وأمّا الوجود الذهني للحكم ـ أي الجعل ـ فقد سبق أنّه لا يتوقّف على شيء ولا يعقل أن يكون مقيّداً ومشروطاً.

وأمّا التوقّف الثاني ـ الذي هو محطّ نظر المستشكل ـ فيقصد بالحكم فيه المعلوم بالذات، لأنّ كلّ علم يتوقّفُ على معلومه بالذات، ولا يتوقّفُ على وجود معلومه الخارجي، وإلّا لكان كلّ علمٍ مصيباً للواقع الخارجي، والحال أنّ خطأ العلوم ليس بعزيز.

إذاً: عندما يقال في التوقّف الثاني: «كلّ علم يتوقّف على معلومه» إنّما يقصد بالمعلوم المعلومُ بوجوده الذهني لا الخارجي.

فظهر أنّ الحكم في التوقّف الأوّل يُقصد به المعلوم بالعرض، وفي التوقّف الثاني المعلومُ بالذات. بعبارة أوضح: إنّ الحكم بوجوده الخارجي هو الذي يكون متوقّفاً على قيود موضوعه والتي منها العلم بالحكم، وأمّا العلم بالحكم فهو يتوقّف على الحكم بوجوده الذهني لا الخارجي. فلا دور إذاً؛ لاختلاف المتوقّف والمتوقّف عليه في المقام، ويبدو أنّ منشأ المغالطة هو الخلط بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

هذا حاصل الإشكال.

وجوابه: أنّا نسلّم مع صاحب الإشكال أنّ العلم بالحكم متوقّف على الحكم بوجوده الذهني، ولكن ليس بما هو وجود ذهنيّ مستقلّ، وإنّما بما هو مرآة وكاشف عن الخارج وحاكٍ عنه. فإنّ العقل قاضٍ بأنّ دور العلم ووظيفته هو دور الكشف والحكاية عن الخارج، ولا يمكن للعلم أن يوجِد الشيء الذي يكشف عنه من دون أن يكون له وجود خارجيّ يكشف عنه

ذلك العلم في نظر العالم على أقلّ تقدير. فإنّ كلّ عالم يرى أنّ معلومه له وجود في الواقع الخارجي، وإلّا لما كان عالماً. فعندما يقول: «أنا عالم»، يعتقد بأنّ وراء معلومه بالذات معلوماً بالعرض يكون معلومه بالذات حاكياً عنه ومرآةً له.

وإذا كان الأمر كذلك، تعود الاستحالة العقلية وإشكالية الدور من جديد؛ لأنّ الحكم ـ بوجوده الخارجي ـ يتوقّف على قيود موضوعه التي منها العلم بالحكم حسب الفرض، وأنّ العلم بالحكم وإن كان يتوقّف على الحكم بوجوده الذهني إلّا أنّه الوجود الذهني الحاكي عن الخارج، فيكون ـ أي العلم بالحكم ـ متوقّفاً في نهاية الأمر على الحكم بوجوده الخارجي أيضاً لكن بتوسّط الوجود الذهني له، فيعود كلّ من الحكم والعلم به متوقّفاً على الآخر، وهو الدور المحال.

وبدفع هذا الإشكال تبقى استحالة اختصاص الحكم بالعالم به على حالها؛ ببرهان الدور المتقدِّم، ولم يبقَ إلّا أن نشير إلى تعليق السيّد الشهيدؒ عليه، وهو ما سنوضحه الآن.

تعليق المصنّف على الاستحالة

إنّ التعليق الذي يسجّله السيّد الشهيدؒ على برهان استحالة اختصاص الحكم بالعالم به هو أنّ أقصى ما يدلّ عليه البرهان: أنّ أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً في موضوع الحكم المجعول محال؛ لأنّه دور، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيداً في موضوع المجعول فلا محذور فيه ولا يلزم منه الدور، لأنّ الجعل شيء والمجعول شيء آخر.

وبهذا التخريج يمكننا أن نوجّه بعض الموارد الفقهية التي أفتى فيها الفقهاء ـ في ضوء الأدلّة الشرعية الواردة فيها ـ باختصاص الحكم بالعالم،

كموارد الجهر والإخفات في الصلاة أو القصر والتمام بالنسبة إلى المسافر، فقد أفتوا بصحّة صلاة مَن أخفت في موضع الجهر وبالعكس عن غير علم، وكذا صحّة صلاة المسافر لو أتمّ في صلاته عن غير علم أيضاً.

وفي ضوء ما توصّلنا إليه من استحالة اختصاص الحكم بالعالمين، نكون بحاجة إلى توجيه مثل هذه الأحكام أصوليّاً؛ إذ لا يعقل أن يرتكب الشارع أمراً محالاً وغير معقول. فكان ما ذكره المصنّف‌ﷺ محاولة جيّدة لتوجيه ذلك، حيث يقال: إنّ بالإمكان أخذ العلم بالجعل قيداً في موضوع الحكم المجعول، ولا يلزم منه دور إطلاقاً.

ثمرة البحث

ربّ سائل يسأل: سواء قلنا باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به أم لم نقل، ما هي الثمرة التي تترتّب على هذا البحث؟

في مقام تصوير الثمرة نقول: إنّ هناك أكثر من ثمرة، ولكنّا نتعرّض الآن إلى واحدة منها ترتبط بالتقابل بين الإطلاق والتقييد؛ فقد تقدّم أنّ الأقوال المذكورة في تصوير التقابل بينهما في مقام الثبوت ثلاثة:

١ ـ تقابل النقيضين، وهو مختار المصنّف‌ﷺ.

٢ ـ تقابل العدم والملكة، وهو مختار الميرزا النائيني‌رحمه الله.

٣ ـ تقابل الضدّين، وهو مختار السيّد الخوئي‌ﷺ.

والسيّد الشهيد يقول إنّ الثمرة تظهر بناءً على القولين الأوّلين، فإنّ استحالة تقييد الأحكام بالعالمين بها لو ثبت ببرهان الدور ـ كما انتهينا إليه ـ فسيكون إطلاق الأحكام ضروريّاً على القول الأوّل؛ لأنّ استحالة أحد النقيضين يجعل من الآخر ضروريّاً وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال،

وبذلك يثبت أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل.

هذا بخلاف القول الثاني؛ فإنّ استحالة التقييد يستدعي استحالة الإطلاق أيضاً؛ لأنّ الملكة وعدمها لا يصحّان إلّا في مورد قابل لهما. فكما أنّ العمى لا يصدق على مورد لايتّصف بالبصر، فكذلك الإطلاق لا يصدق على مورد لا يمكن أن يتّصف بالتقييد، والمفروض أنّ تقييد الأحكام في المقام مستحيل؛ للزوم الدور، فكذلك الإطلاق، ومن ثمّ تكون الأحكام مهملة لا هي مقيّدة ولا هي مطلقة، ويحتاج استفادة الإطلاق أو التقييد فيها إلى دليل خارجيّ، وهو ما اصطلح عليه الميرزاﷺ بـ «متمّم الجعل»[1].

هذه ثمرة أولى لهذا البحث، وسيأتي في بحث لاحق الإشارة إلى ثمرة أخرى، فانتظرها في نهاية بحث «أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه».

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**على نحو القضية الحقيقيّة**». التي يكون الموضوع فيها مقدّر الوجود، في قبال القضية الخارجية التي يكون الموضوع فيها محقّق الوجود.
- قولهﷺ: «**اختُصَّ بالعالم**». أي: الحكم المجعول.
- قولهﷺ: «**قيداً كذلك**». أي: في موضوع الحكم المجعول.
- قولهﷺ: «**قد يقال**». القائل هو العلّامة رضوان الله تعالى عليه.
- قولهﷺ: «**وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على الحكم**». هذا هو التوقّف الأوّل.

---

(١) انظر: **أجود التقريرات**: ج ١، ص ١١٥ ـ ١١٦.

- قولهﷺ: «**والعلم بالحكم متوقّف على الحكم**». هذا هو التوقّف الثاني.
- قولهﷺ: «**لزم توقّف كلّ منهما**». أي الحكم والعلم بالحكم.
- قولهﷺ: «**لأنّ العلم بشيء لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء**». أي: أنّ العلم لا يتوقّف على الوجود الخارجي للشيء والمعلوم بالعرض، وإنّما يتوقّف على المعلوم بالذات أي الوجود الذهني للشيء.
- قولهﷺ: «**أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات**». بينما الذي يتوقّف على قيود الموضوع التي منها العلم بالحكم إنّما هو الحكم بوجوده الخارجي، أي المعلوم بالعرض لا المعلوم بالذات، ومن ثمّ لا دور.
- قولهﷺ: «**بأن العلم وظيفته تجاه معلومه**». يقصد به العلم الحصولي.
- قولهﷺ: «**والثمرة التي قد تفترض**». تعبيره بـ «قد تفترض» ربما يكون إشارة إلى أنّ استفادة الإطلاق تتمّ حتّى على رأي الميرزا القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وليس فقط على مبنى السيّد الشهيدﷺ كما هو موضّح في دراسات أعمق.
- قولهﷺ: «**على مبنى من يقول بأنّ التقابل... تقابل السلب والإيجاب**» كما هو رأي السيّد الشهيدﷺ.
- قولهﷺ: «**على مبنى من يقول بأنّ التقابل... كالتقابل بين البصر والعمى**» كما هو رأي الميرزا النائينيﷺ.

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

قد يُؤخذُ العلمُ بحكمٍ في موضوعِ حكمٍ آخرَ، والحكمانُ إمّا أنْ يكونا متخالفَين أو متضادّينِ أو متماثلَينِ. فهذه ثلاثُ حالاتٍ:

أمّا الحالةُ الأولى: فلاشكَّ في إمكانِها، كما إذا قالَ الآمرُ: «إذا علمتَ بوجوبِ الحجِّ عليكَ، فاكتُبْ وصيَّتكَ». ويكونُ العلمُ بوجوبِ الحجِّ هنا قطعاً موضوعيّاً بالنسبةِ إلى وجوبِ الوصيّةِ، وطريقيّاً بالنسبةِ إلى متعلّقِه.

وأمّا الحالةُ الثانيةُ: فلا ينبغي الشكُّ في استحالتِها. ومثالُها أنْ يقولَ الآمرُ: إذا علمتَ بوجوبِ الحجِّ عليكَ فهو حرامٌ عليكَ. والوجهُ في الاستحالةِ: ما تقدّمَ من أنّ الأحكامَ التكليفيةَ الواقعيةَ متنافيةٌ متضادّةٌ، فلا يمكنُ للمكلَّفِ القاطعِ بالوجوبِ أن يتصوّرَ ثبوتَ الحرمةِ في حقِّه.

وأمّا الحالةُ الثالثةُ: فقد يقالُ باستحالتِها، على أساسِ أنّ اجتماعَ حكمَينِ متماثلينِ مستحيلٌ، كاجتماعِ المتنافيينِ. فإذا قيلَ: «إنْ قطعتَ بوجوبِ الحجِّ وجبَ عليك»، بنحوٍ يكونُ الوجوبُ المجعولُ في هذهِ القضيّةِ غيرَ الوجوبِ المقطوعِ بِه مسبقاً، كان معنى ذلك في نظرِ القاطعِ أنّ وجوبَينِ متماثلينِ قد اجْتمعا عليه.

الشرح

قلنا إنّ أخذ العلم بالحكم في الموضوع تارةً يكون في موضوع نفس الحكم، وأخرى يكون في موضوع حكم آخر، وقد انتهينا في البحث السابق إلى استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم ببرهان الدور الذي أشرنا إليه سابقاً، وبقي علينا أن نبحث عن أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر.

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

يعدّ هذا البحث من التطبيقات الجيّدة للقطع الطريقي والموضوعي الذي وقفنا عليه في مباحث القطع، ونشير هنا إلى معناهما باختصار فنقول:

تارةً يحكم الشارع بوجوب الحجّ ـ مثلاً ـ فيقول: «يجب الحجّ على المستطيع»، ويقطع المكلّف بذلك الوجوب فيتنجّز عليه التكليف إذا كان مستطيعاً ويجب عليه الحجّ. ومثل هذا القطع يسمّى بالقطع الطريقي؛ لأنّه طريق وكاشف عن وجوب الحجّ.

وأخرى يقول الشارع: «إذا علمت بوجوب الحجّ، يجب عليك أن تكتب وصيّتك». والحكم في هذا المثال وجوب كتابة الوصيّة، وموضوعه هو العلم بوجوب الحجّ. فعندما يحصل للمكلّف القطع بوجوب الحجّ سيكون قطعه هذا محقّقاً لموضوع وجوب كتابة الوصيّة، ومولّداً لهذا الحكم، ولهذا يسمّى بالقطع الموضوعي.

بكلمة واحدة: إنّ القطع بوجوب الحجّ في الحالة الثانية يعتبر قطعاً

موضوعيّاً بالنسبة إلى وجوب كتابة الوصيّة، وأمّا بالنسبة إلى متعلّقه ـ أي وجوب الحجّ ـ فيعتبر قطعاً طريقيّاً.

ثمّ إنّنا لو لاحظنا حالات أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر نجد أنّ هناك حكمين، أحدهما يشكّل الموضوع في القضية، والحكم الآخر يشكّل المحمول، ولو طبّقنا ذلك على المثال السابق لرأينا أنّ «العلم بوجوب الحجّ» هو الحكم الموضوع، و«وجوب كتابة الوصية» هو الحكم المحمول، وهذان الحكمان إمّا أن يكونا متخالفين أو متضادّين أو متماثلين، فالحالات إذاً ثلاثة:

• **الحالة الأولى**: أن يكون الحكمان متخالفين، كما في المثال المذكور أعلاه، فإنّ وجوب الحجّ وكتابة الوصيّة حكمان متخالفان.

ولاشكّ في إمكان هذه الحالة؛ إذ من المعقول أن يقول الشارع: «إذا علمت بوجوب الحجّ فاكتب وصيّتك»، ولا محذور في ذلك، ويكون القطع بوجوب الحجّ حينئذ موضوعيّاً بالنسبة إلى وجوب كتابة الوصيّة، وأمّا بالنسبة إلى نفس وجوب الحجّ فيكون طريقيّاً كما ذكرنا.

• **الحالة الثانية**: أن يكون الحكمان متضادّين، كما لو قال الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ فيحرم عليك الحجّ»، فإنّ الوجوب والحرمة حكمان شرعيّان متضادّان[١].

ولاشكّ في استحالة هذه الحالة؛ لأنّ المكلّف القاطع بثبوت وجوب الحجّ عليه، لا يمكنه أن يتصوّر ثبوت حرمته في حقّه أيضاً؛ إذ معنى ذلك اجتماع الضدّين عليه، وهو محال.

---

(١) كما تقدّم في بحث «التضادّ بين الأحكام التكليفيّة» من هذه الحلقة.

بعبارة أخرى: إنّ مقتضى وجوب الحجّ على المكلّف هو وجوب انبعاثه عقلاً لتحقيقه والإتيان به بينما مقتضى حرمته هو عدم الانبعاث والتحريك، ولايمكن الجمع بين الانبعاث وعدم الانبعاث؛ لأنّه جمع بين المتناقضين، وهو غير معقول.

• **الحالة الثالثة:** أن يكون الحكمان متماثلين، كما إذا قال الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ فيجب عليك الحجّ»، فيكون الوجوب الثاني وجوباً آخر للحجّ مماثلاً للوجوب الأوّل.

وفي هذه الحالة قد يقال بالاستحالة لأحد أمرين:

١ ـ إمّا من باب أنّ اجتماع حكمين متماثلين على متعلّق واحد غيرُ معقول؛ لأنّه تحصيل للحاصل؛ إذ إنّ الشخص الأوّل من الحكم إن كان كافياً لتحريك المكلّف، فسيكون الشخص الثاني من الحكم تحصيلاً للحاصل. وإن لم يكن كافياً للتحريك فالحكم الثاني لا يكون محرّكاً أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّه مماثل للأوّل.

٢ ـ أو من باب استحالة اجتماع المثلين كما هو مبيّن في علم المنطق، حيث ذكر المناطقة أنّ المثلين لا يجتمعان أبداً؛ ببداهة العقل[1].

ثمّ لا يخفى أنّ المقصود بالحكم المماثل هو حكم آخر غير الحكم السابق ولكنّه مماثل له، لا أنّه نفس الحكم السابق وكرّره الآمر تأكيداً للوجوب السابق؛ لأنّه في مثل هذه الحالة سيكون معقولاً ولا محذور فيه، إذ من الواضح أنّ التأكيد غير مستحيل.

فتلخّص: أنّ أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر أمر ممكن ومعقول إذا كان الحكمان متخالفين، وغير ممكن إذا كانا متضادّين أو متماثلين.

(١) انظر: **المنطق** للمظفّر: ص٥٠.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**والحكمان**»: المأخوذ في الموضوع (وجوب الحجّ)، والمأخوذ في المحمول (وجوب كتابة الوصيّة) في المثال المذكور في الشرح.
- قولهﷺ: «**فلا شكّ في إمكانها**». وأمّا هل وقعت فعلاً في التشريع؟ فذاك بحث آخر.
- قوله: «**يكون العلم بوجوب الحجّ قطعاً موضوعيّاً بالنسبة إلى وجوب الوصيّة**»؛ لأنّه إن لم يقطع المكلّف بوجوب الحجّ فلا وجوب لكتابة الوصيّة، بمعنى أنّ الوجوب الأوّل مولّد للوجوب الثاني، وهو معنى القطع الموضوعي.
- قولهﷺ: «**فقد يقال باستحالتها**». «قد يقال» إشارة إلى أنّه ربّما يقال بأنّ اجتماع شخصين من الحكم ـ كالوجوب ـ على متعلّق واحد أمر ممكن، ويرجع في النهاية إلى التداخل والتأكيد فيكون معقولاً، في قبال القول بالاستحالة الذي يرجع إلى تحصيل الحاصل أو الاستحالة المنطقية لاجتماع المثلين كما أوضحناه في الشرح.

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه

قد يكونُ غرضُ المولى قائماً بإتيانِ المكلَّفِ للفعلِ كيفما اتّفقَ، ويسمَّى بالواجبِ التوصُّليِّ، وقد يكونُ غرضُه قائماً بأن يأتيَ المكلَّفُ بالفعلِ بقصدِ امتثالِ الأمرِ، ويسمَّى بالواجبِ التعبُّديِّ. والسؤالُ هو: أنّه هل بإمكانِ المولى عند جعلِ التكليفِ والوجوبِ في الحالةِ الثانيةِ أن يُدخِلَ في متعلَّقِ الوجوبِ قصدَ امتثالِ الأمرِ أو لا؟

قد يقالُ بأنّ ذلكَ مستحيلٌ؛ لأنّ قصدَ امتثالِ الأمرِ إذا دخلَ في الواجبِ، كان نفسُ الأمرِ قيداً مِن قيودِ الواجبِ، لأنّ القصدَ المذكورَ مضافٌ إلى نفسِ الأمرِ، وإذا لاحظْنا الأمرَ وجدْنا أنّه ليس اختياريّاً للمكلَّف كما هو واضحٌ، وحينئذٍ نطبّقُ القاعدةَ السابقةَ القائلةَ: «إنّ القيودَ المأخوذةَ في الواجبِ فقطْ يجبُ أنْ تكونَ اختياريّةً»، لنستنتجَ أنّ هذا القيدَ إذاً لا يمكنُ أن يكونَ قيداً للواجبِ فقطْ، بل لابدّ أن يكونَ أيضاً قيداً للوجوبِ. وهذا يعني أنّ الأمرَ مقيّدٌ بنفسِه، وهو محالٌ. وهكذا يتبرهنُ بأنّ أخذَ قصدِ امتثالِ الأمرِ في متعلَّق نفسِه يؤدِّي إلى المحال.

وثمرةُ هذا البحثِ: أنّ هذهِ الاستحالةَ إذا ثبتَتْ فسوفَ يختلفُ الموقفُ تجاهَ قصدِ امتثالِ الأمرِ عنِ الموقفِ تجاهَ أيِّ خصوصيّةٍ أخرى يُشكُّ في دخلِها في الواجبِ، وذلك أنّا إذا شككْنا في دخْلِ خصوصيّةٍ

إيقاعِ الصلاةِ مع الثوبِ الأبيضِ في الواجب، أمكنَ التمسّكُ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ دخلِ هذهِ الخصوصيّةِ في الواجبِ بحسبِ عالمِ الوجوبِ والجعلِ، وإذا ثبتَ عدمُ دخلِها في الواجبِ بحسبِ عالمِ الجعلِ يثبتُ عدمُ دخلِها في الغرضِ؛ إذ لو كانتْ دخيلةً في الغرضِ لأُخذتْ في الواجبِ، ولو أُخذتْ كذلكَ لذُكرتْ في الكلام.

وهذا الأسلوبُ لا يمكنُ تطبيقُه على قصدِ امتثالِ الأمرِ عندَ الشكِّ في دخلِه في الغرضِ، لأنّ إطلاقَ كلامِ المولى وأمرِه، إنّما يعني عدمَ أخذِ هذا القصدِ في متعلَّقِ الوجوبِ، ونحنُ بحكمِ الاستحالةِ الآنفةِ الذكرِ نعلمُ بذلكَ بدونِ حاجةٍ للرجوعِ إلى كلام المولى، ولكنْ لا يمكنُ أن نستكشفَ من ذلكَ عدمَ كونِ القصدِ المذكورِ دخيلاً في الغرضِ المولويِّ، لأنّ المولى مضطرٌّ ـ على أيِّ حالٍ ـ لعدمِ أخذِه في الواجبِ، سواءٌ كان دخيلاً في غرضِه أو لا، فلا يدلُّ عدمُ أخذِه على عدمِ دخلِه. وهذا يعني أنّ الاستحالةَ المذكورةَ تُبطلُ إمكانَ التمسُّكِ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ التعبُّديةِ وإثباتِ التوصُّلية.

ومن هنا يمكنُ أن نصوِّرَ الثمرةَ لاستحالةِ أخذِ العلمِ بالحكمِ قيداً لنفسِه على وجهٍ آخرَ غيرِ ما تقدّمَ في ذلك البحثِ فنقولُ: إنّ هذهِ الاستحالةَ تُبطلُ إمكانَ التمسُّكِ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ اختصاصِ أغراضِه بالعالمِين بالأحكامِ بنفسِ الطريقةِ المشارِ إليها في قصدِ امتثالِ الأمر.

الشرح

يقع الكلام في قضية عقلية تركيبيّة أخرى، وهي أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه، والبحث فيها يكون من جهة إمكان ذلك أو استحالته.

وقبل بيان حقيقة الحال في المسألة، نوضّح باختصار قسمين للواجب، هما الواجب التوصّلي والتعبّدي، باعتبار أنّ الموضوع المبحوث عنه له صلة بالقسم الثاني كما لا يخفى.

الواجب التوصّلي والتعبّدي

قسّم العلماء الواجب من حيث أخذ قصد القربة فيه وعدمه إلى قسمين:

الأوّل: الواجب التوصّلي، ويقصد به الواجب الذي يتعلّق غرض المولى بالإتيان به كيفما اتّفق، كأمر المولى بتطهير الثوب، فإنّ غرضه يتحقّق بتطهيره بأي كيفيّة كانت حتّى مع عدم علم المكلّف وقصده، كما لو أخذ الريح الثوب ورماه في النهر، فإنّه يطهر بذلك.

الثاني: الواجب التعبّدي، ويقصد به الواجب الذي يتعلّق غرض المولى بالإتيان به بطريقة خاصّة وكيفيّة معيّنة، وهي قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه من قبل الشارع المقدّس، أي أنّ الامتثال لا يتحقّق من المكلّف إلّا بالإتيان بالواجب بقصد القربة وأن يكون العمل خالصاً لله عزّ وجلّ، كأمر الشارع بالصلاة فإنّ غرضه بها تعلّق بامتثالها بنيّة القربة، وأن يقصد المكلّف الأمر المشرّع، وهذا هو معنى قصد امتثال الأمر.

ومن الواضح أنّ قصد امتثال الأمر لمّا كان مرتبطاً بالامتثال فهو قيد

للواجب إذاً، ومن هنا ينفتح لنا الباب للتساؤل التالي، وهو: هل بإمكان المولى عند جعله الوجوب التعبّدي أن يقيّد متعلّقه ـ أي الواجب ـ بقصد امتثال الأمر والوجوب، أم لا؟

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه

ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ تقييد الواجب بقصد امتثال الأمر مستحيل، ووجه الاستحالة يكمن فيما ذكرناه سابقاً في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور من مسؤولية المكلّف عن قيود الواجب.

توضيحه: إنّنا ذكرنا في تلك القاعدة أنّ مقدّمات الواجب وقيوده يجب على المكلّف توفيرها وتهيئتها. ولمّا أثبتنا هناك أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة، فلابدّ إذاً من أن تكون قيود الواجب مقدورة وتحت اختيار المكلّف، وإلّا يلزم التكليف بغير المقدور، وهو محال.

وعند ملاحظتنا لقيد «قصد امتثال الأمر» نجد أنّه قيد غير مقدور للمكلّف، لأنّ الوجوب والأمر شيء غير اختياريّ له وليس واقعاً تحت قدرته، فإن وجد الأمر أمكن للمكلّف أن يقصده وإلّا فلا، مع أنّ أخذ قصد امتثال الأمر في الواجب يلزم منه أن يكون الأمر قيداً من قيود الواجب لأنّ القصد قيد للواجب، وهو مضاف للأمر ومرتبط به، فسيكون نفس الأمر قيداً للواجب أيضاً، وقيود الواجب يجب إيجادها، والحال أنّ الوجوب والأمر غير اختياريّ.

وبهذا يظهر أنّ قصد امتثال الأمر لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، وإنّما يكون قيداً للوجوب أيضاً؛ لأنّنا قلنا في القاعدة المتقدِّمة إنّ القيود التي يتراءى أنّها قيد للواجب فقط، إن كانت غير اختيارية فإنّها ترجع إلى كونها قيداً للوجوب والواجب معاً؛ لئلّا يلزم التكليف بغير

المقدور، فرجوعها إلى الوجوب أيضاً يرفع مسؤولية المكلّف عنها كما تقدّم.

وحال «قصد امتثال الأمر» في المقام من هذا القبيل، إذ إنّ عدم مقدوريّته للمكلّف يجعل منه قيداً للاثنين أي الوجوب والواجب، ولكن تقييد الوجوب به أمر مستحيل؛ لأنّه يعني أنّ الوجوب مقيّد بقصد الوجوب، والأمر مقيّد بقصد الأمر، وتقييد الشيء بنفسه أمرٌ مستحيل في نظر العقل.

والخلاصة: إن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه مستحيل؛ لأنّه لايمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وهو محال، ولا هو قيد للوجوب والواجب معاً؛ لأنّ تقييد الوجوب به يعني تقييد الشيء بنفسه وهو محال أيضاً.

لكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ الاستحالة المذكورة في أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه إنّما هي على مستوى هذه الحلقة، وإلّا فإنّ المصنّف‏ؒ سيناقش ذلك مع براهين أخرى أيضاً في الحلقة الثالثة[1]، ولذا عبّر عن برهان الاستحالة بـ «قد يقال»، فانتبه.

ثمرة البحث

لقائل أن يقول: ما هي الثمرة التي تترتّب على هذا البحث والقول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟

والجواب: إنّ ثمرة البحث يمكن تصويرها بالشكل التالي: إنّ الاستحالة إن ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قيد «قصد امتثال الأمر» عن الموقف تجاه أيّ قيد أو خصوصيّة يشكّ في دخلها في الواجب وتقييده بها،

(١) في بحث «الواجب التوصّلي والتعبّدي».

فإنّ الشكّ في تقييد الواجب بقيد لم يؤخذ في لسان الدليل يمكن نفيه بإطلاق الدليل، بخلاف قيد قصد الامتثال، فإنّه لمّا كان مستحيلاً ولا يمكن التقييد به فلا يجوز نفيه بالإطلاق عند عدم ذكره في الدليل، إذ لعلّه يكون مراداً للمولى ولكنّه مضطرّ لعدم ذكره لاستحالته، هذه هي الثمرة إجمالاً وإليك التفصيل عبر مثال يوضّح الفكرة:

إذا أمر المولى بالصلاه وحدّد المكلّف أجزاءها وشرائطها، وكان من ضمن الشروط الستر بالثوب ونحوه، ولكن المكلّف شكّ في اشتراط الصلاة بالثوب الأبيض، وعند مراجعته لأدلّة الستر في الصلاة لم يجد اشتراط مثل هذا القيد والخصوصيّة في صحّة الصلاة، بل وجد أنّ الأدلّة مطلقة من هذه الناحية، ففي هذه الحالة يمكنه أن ينفي دخل مثل هذه الخصوصيّة ـ أي الصلاة بالثوب الأبيض ـ في الواجب؛ لأنّها لو كانت مرادة للمولى لقيَّد التكليف والاعتبار ـ العنصر الثالث في مقام الثبوت ـ بها، ولأبرز خطاباً في مقام الإثبات يكشف عن ذلك الاعتبار المقيّد. فمن عدم تقييد الصلاة بذلك يُكتشف عدم إرادة مثل هذا القيد. وهذا هو ما أسميناه سابقاً بقرينة الحكمة المبتنية على ظهور حاليّ في أنّ ما لا يقوله المتكلّم لا يريده جدّاً وحقيقة.

وهكذا الحال في أيّ خصوصيّة أخرى يُشكّ في دخلها في الواجب، ولكن بشرط أن يكون تقييد الواجب بها أمراً ممكناً؛ لأنّه تقدّم في بحث «التقابل بين الإطلاق والتقييد» أنّ التقابل بينهما في عالم الإثبات باتّفاق الجميع هو من التقابل بين العدم والملكة، ومن شروط هذا التقابل أن يكون المورد قابلاً للاثنين معاً ليكتشف أحد المتقابلين عند عدم مقابله، فكما لا يصدق العمى في مورد لا يتّصف بالبصر، فكذلك لا يصدق الإطلاق في مورد لا يتّصف بالتقييد.

والمفروض أنّ تقييد الصلاة بالثوب الأبيض أمرٌ ممكن ومعقول، فمن عدم ذكره في الدليل نعرف أنّ المولى لا يريده وإلّا لذكره وبيّنه فيه.

إلّا أنّ مثل هذا الأسلوب لنفي دخل قيد مشكوك في الواجب لا يمكن تطبيقه عند الشكّ في دخل قيد قصد امتثال الأمر في واجب ما، لأنّه بناءً على ما انتهينا إليه في هذه الحلقة من استحالته وعدم إمكان التقييد به، لا يمكن للمكلّف عند الشكّ في توصّلية واجب أو تعبّديته من إثبات التوصّلية عن طريق عدم ذكر قيد قصد الامتثال في الدليل؛ لأنّ المولى مضطرّ على كلّ حال لعدم ذكره سواء كان مراداً له وداخلاً في غرضه أم لا، فربما يكون مراداً له إلّا أنّه لا يمكنه ذكره لاستحالته، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق كما ذكرنا؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وملخّص الثمرة: أنّ موقف المكلّف تجاه قصد امتثال الأمر عند الشكّ في تقييد واجب ما به ـ بناءً على استحالة أخذه في الواجب ـ يختلف عن أيّ خصوصيّة أخرى يمكن التقييد بها ويشكّ في دخلها في الواجب، فإنّ قصد الامتثال حيث كان مستحيلاً فلا يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب لنفي التعبّدية وإثبات التوصّلية لأنّ الظهور الحالي الذي يبتني عليه الإطلاق ـ أي ما لا يقوله لا يريده ـ لا يأتي في المقام، إذ لعلّه يريده ولكنّه مضطرّ لعدم ذكره لأنّه مستحيل، بخلاف ما لو قلنا بإمكان تقييد الواجب به؛ إذ سيكون حاله حال الصلاة مع الثوب الأبيض، ومن ثمّ يمكن نفيه عند الشكّ في دخله في الواجب بإطلاق الدليل.

ثمرة أخرى لاستحالة اختصاص الحكم بالعالم

من خلال ما وقفنا عليه في تصوير الثمرة المترتّبة على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه يمكننا أن نصوّر ثمرة أخرى لبحث

«اختصاص الحكم بالعالم به» حيث أوضحنا هناك الثمرة التي تترتّب على استحالة الاختصاص ووعدنا بأنّ هناك ثمرة أخرى تأتي في ذيل هذا البحث، وحان وقت الوفاء بالوعد، فنقول:

لو شكّ المكلّف في اختصاص حكم ما بالعالم أو شموله له وللجاهل، وعند رجوعه إلى أدلّة ذلك الحكم لم يجدها مختصّة بالعالم، لم يكن بإمكانه التمسّك بإطلاق الخطاب لإثبات شمول الحكم للعالم والجاهل بناءً على القول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم. فربما يكون الاختصاص مراداً للمولى إلّا أنّه لم يذكره لاستحالته، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق بنفس البيان المذكور في تصوير ثمرة بحث أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه.

ولكن ينبغي أن يُلاحَظ أنّ هذه الثمرة تدعونا إلى رفع اليد عما ذكرناه في مستهلّ البحث السابق من دليليّة إطلاق الأحكام على اشتراكها بين العالم والجاهل، إذ ذكرنا أدلّة أربعة على الاشتراك وكان أحدها إطلاق الأحكام وعدم تقييدها بالعالم، وهذه الثمرة تفترض عدم إمكان استفادة الإطلاق عند عدم ذكر قيد الاختصاص بالعالم؛ لأنّه مستحيل حسب الفرض، وبعد استحالة ذكره لا يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب لإثبات شمول الحكم للعالم والجاهل بالنحو الذي أشرنا إليه في تصوير الثمرة.

أضواء على النص

- قوله ﷺ: «**بأن يأتي المكلّف بالفعل بقصد امتثال الأمر**». أي: يكون قصد امتثال الأمر قيداً في المتعلّق وهو الواجب.
- قوله ﷺ: «**عند جعل التكليف والوجوب**». العطف تفسيريّ.
- قوله ﷺ: «**قد يقال بأنّ ذلك مستحيل**». «قد يقال» إشارة إلى أنّ البرهان

المذكور لإثبات الاستحالة يمكن المناقشة فيه، كما سيأتي منه ﷺ في الحلقة الثالثة.

- قوله ﷺ: «**إذا دخل قيداً في الواجب**». أي: صار قيداً للواجب.
- قوله ﷺ: «**لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر**». وحيث إنّ القصد قيد في الواجب فيكون المضاف إليه ـ أي الأمر ـ قيداً في الواجب أيضاً.
- قوله ﷺ: «**لنستنتج أنّ هذا القيد**». أي: قصد امتثال الأمر.
- قوله: «**لنفي دخل هذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل**».

لأصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت، فإنّ القيد المشكوك في دخله في الواجب ما دام لم يذكر في خطاب المولى وكلامه في عالم الإثبات فهو ليس مأخوذاً في الجعل في عالم الثبوت.

- قوله ﷺ: «**يثبت عدم دخلها في الغرض**». لأنّ الجعل كاشف عن الغرض، فعدم أخذ خصوصيّة الصلاة بالثوب الأبيض في الجعل والاعتبار يكشف عن عدم دخل هذه الخصوصيّة في غرض المولى.
- قوله ﷺ: «**نعلم بذلك**». أي: بعدم أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الوجوب في كلام المولى.
- قوله ﷺ: «**فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله**». أي: لا يدلّ عدم أخذ قصد الامتثال في الواجب في كلام المولى على عدم دخله في غرض المولى.
- قوله ﷺ: «**إنّ هذه الاستحالة**». أي: استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه.

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

مرّ بنا أنّ التكليفَ مشروطٌ بالقدرةِ، وكنّا نريدُ بها القدرةَ التكوينيةَ، وهذا يعني أنّ التكليفَ لا يشملُ العاجزَ. وكذلك لا يشملُ أيضاً منْ كانَ قادراً على الامتثالِ، ولكنّه مشغولٌ فعلاً بامتثالِ واجبٍ آخرَ مضادٍّ لا يقلُّ عن الأوّلِ أهمّيةً. فإذا وجبَ إنقاذُ غريقٍ يُعذرُ المكلفُ في تركِ إنقاذِه إذا كان عاجزاً تكوينياً، كما يُعذرُ إذا كان قادراً ولكنّه اشتغلَ بإنقاذِ غريقٍ آخرَ مماثلٍ على نحوٍ لم يبقَ بالإمكانِ إنقاذُ الغريقِ الأوّلِ معه.

وهذا يعني أنّ كلَّ تكليفٍ مشروطٌ بعدمِ الاشتغالِ بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلُّ عنه أهمّيةً، وهذا القيدُ دخيلٌ في التكليفِ بحكمِ العقلِ ولو لم يصرّحْ به المولى في خطابِه، كما هو الحالُ في القدرةِ التكوينيّةِ. ولنُطلِقْ على القدرةِ التكوينيةِ اسمَ «القدرةِ بالمعنى الأخصّ»، وعلى ما يشملُ هذا القيدَ الجديدَ اسمَ «القدرةِ بالمعنى الأعمّ».

والبرهانُ على هذا القيدِ الجديدِ: أنّ المولى إذا أمرَ بواجبٍ، وجعلَ أمرَه مطلقاً حتى لحالةِ الاشتغالِ بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلُّ عنه أهميةً، فإنْ أرادَ بذلكَ أنْ يجمعَ بين الامتثالينِ، فهو غيرُ معقولٍ؛

لأنّه غيرُ مقدورٍ للمكلَّف، وإن أرادَ بذلكَ أنْ يصرفَ المكلَّفَ عن ذلكَ الامتثالِ المضادِّ فهذا بلا موجبٍ بعدَ افتراضِ أنّهما متساويانِ في الأهمّيةِ، فلا بدّ إذاً من أخذِ القيدِ المذكور.

ومن هنا يُعرفُ أنّ ثبوتَ أمرينِ بالضدّينِ مستحيلٌ إذا كان كلٌّ منَ الأمرين مطلقاً لحالةِ الاشتغالِ بامتثالِ الأمرِ الآخرِ أيضاً. وأمّا إذا كان كلٌّ منهما مقيَّداً بعدمِ الاشتغالِ بالآخرِ، أو كان أحدُهما كذلك، فلا استحالةَ. ويقالُ عن الأمرينِ بالضدّينِ حينئذٍ: إنّهما مجعولانِ على وجهِ الترتّبِ، وإنّ هذا الترتّبَ هو الذي صحَّحَ جعلَهما على هذا الوجهِ. وهذا ما يحصلُ في كلِّ حالةٍ يواجِهُ فيها المكلَّفُ واجبينِ شرعيَّينِ، ويكونُ قادراً على امتثالِ كلٍّ منهما بمفردِه، ولكنّه غيرُ قادرٍ على الجمعِ بينهما، فإنّهما إن كانا متكافئينِ في الأهمّيةِ، كان وجوبُ كلٍّ منهما مشروطاً بعدمِ امتثالِ الآخرِ، وإنْ كان أحدُهما أهمَّ من الآخرِ ملاكاً، فوجوبُ الأهمِّ غيرُ مقيَّدٍ بعدمِ الإتيانِ بالأقلِّ أهمّيةً (المهمِّ)، ولكنّ وجوبَ المهمِّ مقيّدٌ بعدم الإتيانِ بالأهمِّ، وتُسمَّى هذهِ الحالاتُ بحالاتِ التزاحم.

وقد تعترضُ وتقولُ: إنّ الأمرينِ بالضدّينِ على وجهِ الترتّبِ مستحيلٌ، لأنّ المكلَّفَ في حالةِ تركِه لكلا الضدَّين يكونُ كلٌّ من الأمرين فعليّاً وثابتاً في حقِّه؛ لأنّ شرطَه محقّقٌ، وهذا يعني أنّ المكلَّفَ في هذهِ الحالةِ يُطلبُ منه كلا الضدّينِ، وهو محالٌ.

والجوابُ على الاعتراضِ: أنّ الأمرينِ والوجوبينِ، وإنْ كانا فعليين معاً في الحالة المذكورة، و لكن لا محذورَ في ذلك، إذ ما دامَ امتثالُ أحدِهما ينفي شرطَ الآخرِ و موضوعَه، وبالتالي ينفي فعليةَ الوجوبِ الآخرِ، فلا يلزمُ مِن اجتماعِ الأمرينِ أنْ يكونَ المطلوبُ من المكلّفِ ما لا يطاقُ، وهو الجمعُ بين الضدَّين. ولهذا لو فُرِضَ المحالُ وصدرَ كلا الضدَّينِ من المكلَّفِ، لما وقعا على وجهِ المطلوبيَّةِ معاً. فليس المطلوبُ خارجاً عن حدودِ القدرةِ.

وبهذا يتَّضحُ أنَّ إمكانَ وقوعِ الأمرينِ بالضدَّينِ على وجهِ الترتُّبِ واجتماعَهما معاً نشأ من خصوصية الترتّب بينَهما، أيْ مِن خصوصيّةِ كونِ أحدِهما أو كلٍّ منهما، بامتثالِه، نافياً لموضوعِ الآخرِ ومعدِماً لشرطه.

الشرح

ذكرنا في قاعدة «استحالة التكليف بغير المقدور» أنّ القدرة شرط في التكليف وكان المقصود منها القدرة التكوينيّة التي يقع في قبالها العجز التكويني. فاشتراط القيام في الصلاة إنّما هو في حقّ من يستطيع القيام تكويناً، وأمّا بالنسبة إلى صلاة العاجز كالمشلول ـ مثلاً ـ فلا يعتبر شرطاً فيها؛ لأنّ العقل يدرك قبح تكليفه بالقيام في حال عدم قدرته عليه.

في هذا البحث نحاول استعراض القدرة بمعنى آخر أعمّ من القدرة المتقدّمة في القاعدة المشار إليها، وإليك بيانها:

اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ

إذا أمر المولى بإنقاذ الغريق فيشترط في هذا التكليف أن يكون المكلّف قادراً على أداء متعلّقه، وفي حالة عدم قدرته تكويناً على امتثاله لا يكون آثماً بتركه؛ لاشتراط القدرة في التكليف كما قلنا، وهو ما اصطلحنا عليه بالقدرة التكوينيّة.

وكما يعذر المكلّف في تركه الإنقاذ في مثل الحالة المذكورة، كذلك يكون معذوراً فيما لو أمره المولى بإنقاذ غريق (عمرو مثلاً) وكان المكلّف مشغولاً فعلاً بإنقاذ غريق آخر لا يقلّ عنه أهمّية (زيد)؛ فإنّ المكلّف وإن كان قادراً تكويناً على إنقاذ عمرو[1] إلّا أنّه لا يستطيع امتثال هذا التكليف بحكم انشغاله بإنقاذ زيد، حيث إنّ قدرته لا تسع لإنقاذهما معاً في وقت واحد.

---

(١) وقدرته تتحقّق بترك إنقاذ زيد والتوجّه لإنقاذ عمرو.

ولا يعتبر المكلّف آثماً في تركه إنقاذ عمرو لعجزه عن ذلك، ومثل هذا العجز لم يكن عجزاً تكوينيّاً، وإنّما هو عجز تشريعيّ، بمعنى أنّ أمر الشارع بإنقاذ زيد وانشغاله به هو الذي عجّزه عن إنقاذ عمرو، وكان بإمكانه ـ لولا أمر المولى ـ أن يترك إنقاذ زيد ويمتثل إنقاذ عمرو، فالعجز إذاً تشريعي لا تكوينيّ.

وبهذا يظهر أنّ كلّ تكليف مشروط بأمرين:

الأوّل: القدرة التكوينيّة، أي أن يكون المكلّف قادراً تكويناً على امتثال المتعلّق.

الثاني: القدرة التشريعيّة، بمعنى أن لا يكون المكلّف منشغلاً بامتثال واجب آخر مضادّ للتكليف الذي يُراد توجيهه إليه.

ويصطلح على القدرة التي تشمل كلا الأمرين والقدرتين بالقدرة بالمعنى الأعمّ، لأنّها تشمل القدرتين التكوينيّة والتشريعيّة معاً. فكما يشترط في التكليف أن يكون المكلّف قادراً تكويناً على امتثاله، فكذلك هو مشروط بعدم انشغال المكلّف بتكليف مضادّ لا يقلّ عنه أهمّية، كما لو كان الغريقان مسلمين وبنفس الدرجة من الإيمان والعدالة وغير ذلك. وأمّا لو كان أحدهما أهمّ من الآخر فإنّ العقل يحكم عندئذ بوجوب إنقاذ الأهمّ وتقديمه على الآخر، كما سيتّضح فيما بعد.

فتلخّص إلى هنا: أنّ التكليف مشروط بكلتا القدرتين، وأنّ الحاكم باشتراطهما هو العقل. فكما أنّه يدرك اشتراط القدرة التكوينيّة في التكليف حتّى لو لم يرد ذلك الاشتراط في خطاب المولى، فكذلك الحال في القدرة التشريعيّة.

وقد اصطلح المصنّف على القدرة التي تحدّثنا عنها سابقاً في قاعدة استحالة

التكليف بغير المقدور «القدرة بالمعنى الأخصّ» تمييزاً لها عن القدرة التي أشرنا لها في هذا البحث، أي عدم انشغال المكلّف بتكليف آخر مضادّ لا يقلّ عن الأوّل أهمّية. وأطلق على مجموع القدرتين: القدرة بالمعنى الأعمّ.

ثمّ إنّ ثمرة اشتراط القدرة التكوينيّة في التكليف واضحة ـ كما تقدّم ـ وهي انتفاؤه أساساً عند المكلّف، وأمّا ثمرة اشتراط القدرة التشريعيّة فيه على القول بها فتظهر فيما لو أنقذ المكلّف زيداً وغرق عمرو، فإنّه لا يعدُّ مخالفاً لأمر المولى بإنقاذ عمرو، وكذا الحال لو كان مشغولاً بإنقاذ عمرو وغرق زيد، وهذا يعني أنّ التكليف بإنقاذ كلّ منهما مقيّد بعدم الانشغال بامتثال الآخر.

ولك الحقّ أن تسأل عن دليل التقييد الجديد، أي تقييد التكليف بعدم الانشغال بتكليف آخر مضادّ لا يقلّ عنه أهمّية .

دليل اشتراط التكليف بالقدرة بمعناها الأعمّ

لا يخفى أنّ دليل اشتراط القدرة التكوينيّة في التكليف قد ظهر في بحث سابق، والمهمّ هنا أن نشير إلى دليل اشتراط القدرة التشريعيّة في التكليف، وهو ما اعتمد فيه طريقة برهان الخلف، أي أن يعمد المستدلّ إلى إبطال نقيض المطلوب فيثبت المطلوب.

بيانه: إنّ التكليف بإنقاذ زيد أو إنقاذ عمرو لو لم يكن مقيّداً بعدم الانشغال بتكليف آخر مضادّ له، فهذا يعني أنّه مطلق، بمعنى أنّ التكليف بكلّ منهما ثابت في عهدة المكلّف سواء انشغل بتكليف آخر مضادّ له أو لا، وجعل التكليف مطلقاً حتّى لحالة الانشغال بالآخر المضادّ يعني أحد أمرين:

• إمّا أنّ المولى يريد من المكلّف أن يمتثل كلا الأمرين، أي إنقاذ زيد وإنقاذ عمرو في المثال.

• أو أنّه يريد منه أن ينصرف عن امتثال أمر إنقاذ زيد المشغول به فرضاً إلى امتثال الأمر المضادّ له أي إنقاذ عمرو.

وكلا الأمرين باطل؛ أمّا إرادته امتثال كلا الأمرين فهو غير معقول؛ لأنّ قدرة المكلّف لا تسع لإنقاذهما معاً في وقت واحد، والتكليف بغير المقدور مستحيل، وأمّا إرادته صرف المكلّف عن امتثال أمر إنقاذ زيد إلى إنقاذ عمرو أو بالعكس فهو ترجيح بلا مرجّح بعد فرض تساويهما في الأهمّية، والترجيح بلا مرجّح قبيح في نظر العقل.

وبعد بطلان كلا الاحتمالين يثبت أنّ التكليف بإنقاذ زيد مقيّد بعدم الانشغال بامتثال تكليف آخر مضادّ له، وكذا الحال في الأمر بإنقاذ عمرو.

وبثبوت هذا التقييد الجديد للتكليف بالبرهان المتقدّم يمكننا معرفة أنّ الأمر بالضدّين بنحو يكون كلّ منهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر أمرٌ ممكن وليس بمستحيل، وكذلك الحال فيما لو كان أحد الضدّين مطلقاً لحالة الاشتغال بالآخر وكان التكليف الآخر مقيّداً بعدم الاشتغال بالتكليف المطلق، ويقال للتكليفين المجعولين في مثل هاتين الحالتين بأنّهما مجعولان على وجه الترتّب، وهو ما سنبحثه بعد قليل، بخلاف ما لو كان كلا الضدّين مجعولين بنحو مطلق حتّى لحالة الاشتغال بالآخر، فإنّه أمرٌ مستحيل كما اتّضح لنا في البحث.

فكرة الترتب

توصّلنا إلى أنّ جعل الأمر بالضدّين بنحو مطلق حتّى لحالة الاشتغال بالآخر أمر مستحيل، فلا يصحّ أن يقال: «أنقذ زيداً سواء أنقذت عمراً أم

لا» و «أنقذ عمراً سواء أنقذت زيداً أم لا»، ودليل الاستحالة هو برهان الخلف الذي أشرنا إليه في البحث السابق.

وفي هذا البحث نريد أن نشير إلى أنّ الاستحالة المذكورة مختصّة بما لو كان كلا التكليفين مطلقاً، وأمّا لو كان كلاهما أو أحدهما مقيّداً بعدم الانشغال بالآخر فهو أمرٌ ممكن، وهو ما يُطلق عليه بالترتّب.

فالترتّب إذاً: هو الأمر بالضدّين بنحو يكون كلّ منهما أو أحدهما مقيّداً بترك الآخر، وهو على قسمين:

الأوّل: أن يكون كلا الضدّين مقيّداً بعدم الانشغال بالآخر، كما في مثال الغريقين المتساويين في الأهمّية، فهو أمر معقول؛ لأنّ امتثال المكلّف لأحد الأمرين سوف يُعدم موضوع الأمر الآخر وينفيه، إذ إنّ المفروض أنّ كلًّا منهما مقيّدٌ بترك الآخر وعدم امتثاله.

الثاني: أن يكون أحد الضدّين مقيّداً بعدم الانشغال بالضدّ الآخر، وأمّا الأمر بالضدّ الآخر فهو مطلق لحالة الاشتغال بضدّه، ويطلق على الضدّ المقيّد: «المهمّ» وعلى الضدّ المطلق: «الأهمّ»، فيكون الأمر بالأهمّ مطلقاً سواء انشغل المكلّف بالمهمّ أم لا، بينما الأمر بالمهمّ يكون مقيّداً بعدم الانشغال بالأهمّ، وهو أمرٌ معقول أيضاً.

ولك أن تسأل: من أين يعرف المكلّف أنّ الضدّين متساويان في الأهمّية ليكون كلّ منهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر، أو أنّ أحدهما أهمّ من الآخر ليكون الأهمّ مطلقاً والمهمّ مقيّداً بحالة ترك الأهمّ؟

والجواب: إنّ معرفة ذلك مرتبط بملاكات الأحكام والمصالح الموجودة فيها، وهو مختصّ بالفقيه المتمرّس الذي يمكنه اكتشاف ذلك من خلال تتبّعه النصوص الشرعيّة المتعرّضة للحكمين المتضادّين.

ففي مثل الغريقين المتساويين في الصفات لا شبهة في كون كلّ من الأمرين بإنقاذهما مقيّد بحالة عدم الانشغال بامتثال الأمر الآخر، وأمّا في مثل «أنقذ الغريق» و «صلِّ» فقد ذكر الفقهاء أنّ وجوب الإنقاذ أهمّ من الصلاة، فيكون الأمر به مطلقاً لحالة اشتغاله بالصلاة و عدم اشتغاله، بينما يكون الأمر بالصلاة مقيّداً بحالة عدم انشغاله بالإنقاذ.

والثمرة المترتّبة على ذلك أنّ المكلّف لو أنقذ وفاتته الصلاة لا يُعاقب لتركه لها وعليه قضاؤها خارج الوقت، وأمّا لو ترك الإنقاذ وصلّى فيكون مأثوماً لتركه له وإن كانت صلاته صحيحة لأنّه مأمور بها بالأمر الترتّبي، بخلاف القول باستحالة الترتّب ـ كما هو رأي صاحب الكفاية[1] ـ حيث تكون صلاة من ترك الإنقاذ وصلّى باطلة؛ لعدم الأمر بها، حيث يفترض القائل بالاستحالة أنّ المجعول شرعاً هو الإنقاذ فقط.

وهذه ثمرة مهمّة تترتّب على القول بفكرة الترتّب وعدمه، وقد نقّح الميرزا النائيني أسسها وشيّد أركانها وتبعه على القول بإمكان الترتّب أكثر الأصوليّين المتأخّرين عنه.

بقي أن نشير أخيراً إلى أنّ مثل هذه الحالات التي يكون فيها كلا الضدّين أو أحدهما مقيّداً بعدم الانشغال بالآخر تسمّى بحالات التزاحم؛ لأنّ المكلّف لا تتّسع قدرته للجمع بين امتثال الضدّين، فيصرف قدرته إمّا إلى أحدهما مخيّراً فيما لو تساوى الضدّان في الأهمّية أو للأهمّ منهما ملاكاً.

وبهذا يمكننا أن نضع أيدينا على أحد الفوارق المهمّة بين حالات التزاحم وحالات التعارض، ففي مورد التزاحم يقدّم الأهمّ ملاكاً، بينما لا يوجد هذا المقياس في مورد التعارض، بل يتساقط الدليلان في حالة

(١) **كفاية الأصول**: ص١٣٤.

استقرار التعارض بينهما وعدم وجود مرجّح من مرجّحات باب التعارض من قبيل الأقوى سنداً وغير ذلك، كما سيتّضح ذلك في بحث تعارض الأدلّة إن شاء الله تعالى.

اعتراض وجواب

هذا، ولكن قد اعترض على القول بالترتّب بما حاصله: أنّ الأمر بالضدّين مستحيل وغير معقول حتّى فيما لو كان كلّ منهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر والذي هو مفاد فكرة الترتّب؛ وذلك لأنّ المكلّف سيكون مطالباً بكلا الضدّين ومأموراً بهما معاً في حالة عدم امتثاله لأيٍّ منهما. فلو قال المولى: «انقذ إن لم تصلِّ» و «صلِّ إن لم تنقذ» ولم يمتثل الإنقاذ والصلاة فسيكون كلا الأمرين ثابتاً في حقّه؛ إذ إنّ عدم امتثال الإنقاذ يحقّق موضوع الأمر بالصلاة، وعدم امتثال الصلاة يحقّق موضوع الأمر بالإنقاذ، فيصبح كلا الأمرين فعليّاً بالنسبة إليه، وهو محال؛ لعدم قدرته على الإتيان بهما معاً.

والجواب على ذلك: إنّنا نلتزم بصيرورة كلا الأمرين فعليّاً في حقّه في حالة تركه لهما معاً، إلّا أنّه لا محذور في ذلك؛ إذ إنّ المكلّف بمجرّد إقدامه على امتثال أحد الأمرين يكون قد أعدم موضوع الأمر الآخر ونفى فعليّته، وعندئذ لا يكون مطالباً بأمر غير مقدور، فإنّ مسؤولية المكلّف إنّما هي في مقام الامتثال وليست في مقام توجيه الخطاب. فهب أنّ تركه لهما يؤدّي إلى أن يكون مطالباً بهما على مستوى الخطاب الشرعيّ إلّا أنّ الأمر ليس كذلك في مقام الامتثال، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّا لا نسلّم بكون المكلّف مطالباً بهما معاً في حالة تركه لامتثال كلا الأمرين حتّى على مستوى الخطاب فضلاً عن مقام الامتثال؛ إذ المفروض أنّ كلًّا منهما مقيّد بعدم الآخر. فالصلاة ليست مطلوبة مطلقاً

وإنّما مطلوبة في حالة عدم الإنقاذ، وهكذا الحال بالنسبة إلى الإنقاذ. ولهذا لو فرض المحال ـ وفرض المحال ليس بمحال كما يقال ـ وأمكن صدور كلا الأمرين منه لما وقعا على وجه المطلوبيّة، ولما عدّ المكلّف ممتثلاً لأيٍّ منهما، لأنّه مأمور بالصلاة إن لم ينقذ والمفروض أنّه أنقذ فلا تكون الصلاة في تلك الحالة مأموراً بها، ومع عدم الأمر بها لا تقع صحيحة، والحال نفسه يأتي بالنسبة إلى الإنقاذ.

وبهذا يتّضح أنّ المطلوب من المكلّف ليس خارجاً عن حدود قدرته، فيكون الأمر بالضدّين على وجه الترتّب أمراً ممكناً وغير مستحيل.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة**». كان ذلك في بحث قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور في أوائل الدليل العقلي.
- قولهﷺ: «**وكذلك لا يشمل أيضاً**». هذا هو المعنى الآخر لاشتراط التكليف بالقدرة.
- قولهﷺ: «**لا يقلّ عن الأوّل أهمّية**». لأنّه لو كان أحدهما أهمّ من الآخر لأدرك العقل لزوم الإتيان بالأهمّ وصرف القدرة نحو امتثاله، فقدرة المكلّف تتّسع لذلك كما هو واضح.
- قولهﷺ: «**على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه**». أي يوجد قصور في القدرة لا أنّ المكلّف غير قادر أصلاً.
- قولهﷺ: «**فإن أراد بذلك**». أي بجعل الأمر مطلقاً حتّى لحالة الاشتغال بامتثال ضدّ لا يقلّ عن الأوّل أهمّية.
- قولهﷺ: «**لأنّه غير مقدور**». بمعنى أنّ قدرته قاصرة عن الجمع بين الامتثالين.

- قوله‌ﷺ: «**وأمّا إذا كان كلّ منهما مقيّداً**». كما لو فرض التساوي بين الملاكين في الأهمّية.
- قوله‌ﷺ: «**أو كان أحدهما كذلك**». أي: كان أحد الأمرين ـ المهمّ ـ مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، وأمّا الآخر ـ الأهمّ ـ فهو مطلق من هذه الجهة.
- قوله‌ﷺ: «**لأنّ شرطه محقّق**». أي: شرط كلٍّ من الأمرين.
- قوله‌ﷺ: «**إنّ المكلّف في هذه الحالة**». أي: حالة ترك الأمرين معاً.
- قوله‌ﷺ: «**ولهذا لو فرض المحال**». المحال الوقوعي لا الذاتي، وهو ما أشرنا له في البحث بـ «ثانياً» في الجواب على الاعتراض المثار على الترتّب.

التخيير والكفائية في الواجب

الخطابُ الشرعيُّ المتكفّلُ للوجوبِ على نحوينِ:

أحدُهما: أن يبيَّنَ فيه وجوبُ عنوانٍ كلّيٍّ واحدٍ، وتجري قرينةُ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاقِ في الواجبِ، وأنّه إطلاقٌ بدليٌّ، كما إذا قال: «صلِّ» فيكونُ الواجبُ طبيعيَّ الصلاةِ، ويكونُ مخيّراً بينَ أنْ يطبِّقَ هذا الطبيعيَّ على الصلاةِ في المسجدِ أو على الصلاةِ في البيتِ. إلّا أنّ هذا التخييرَ ليس شرعيّاً، بل هو عقليٌّ بمعنى أنّ الخطابَ الشرعيَّ لم يتعرّضْ إلى هذا التخييرِ، ولم يذكرْ هذه البدائلَ مباشرةً، وإنّما يحكمُ العقلُ والعرفُ بالتخييرِ المذكور.

والنحوُ الآخرُ: أن يتعرّضَ الخطابُ الشرعيُّ مباشرةً للتخييرِ بين شيئينِ، فيأمرُ بهما على سبيلِ البدلِ فيقولُ مثلاً: «صلِّ أو أعتِقْ رقبةً»، ويُسمَّى التخييرُ حينئذٍ شرعيّاً، والوجوبُ بالوجوبِ التخييريّ.

التخيير الشرعي في الواجب

ولاشكَّ في أنَّ الوجوبَ التخييريَّ ثابتٌ في الشريعةِ في مواقعَ عديدةٍ، وله خصائصُ متّفقٌ عليها، منها:

أنّ المكلَّفَ يُعدُّ ممتثلاً بإتيانِ أحدِ الشيئينِ أو الأشياءِ، ويعدُّ عاصياً إذا تركَ البدائلَ كلَّها، غيرَ أنَّها معصيةٌ واحدةٌ، ولها عقابٌ واحدٌ، وإذا أتَى بالشيئينِ معاً فقدْ امتثلَ أيضاً.

وقد وقعَ البحثُ في تحليلِ حقيقةِ الوجوبِ التخييريِّ.

فقيل: إنّ مرجعَه إلى التخييرِ العقليِّ، بمعنى أنّه وجوبٌ واحدٌ متعلّقٌ بالجامع بينَ الشيئين تبعاً لقيامِ الملاكِ به، سواءٌ كان هذا الجامعُ عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعيّاً كعنوانِ أحدِهما.

وقيل: إنّ مرجعَه إلى وجوبينِ مشروطينِ، بمعنى: أنّ كلاً من العِدلين واجبٌ وجوباً مشروطاً بتركِ الآخر. ومردُّ هذينِ الوجوبينِ إلى ملاكينِ وغرضينِ غيرِ قابلينِ للاستيفاءِ معاً. فمن أجلِ تعدُّدِ الملاكِ، وقيامِ ملاكٍ خاصٍّ بكلٍّ من العِدلينِ تعدَّدَ الوجوبُ، ومن أجلِ عدمِ إمكانِ استيفاءِ الملاكينِ معاً جُعلَ الوجوبُ في كلٍّ منهما مشروطاً بتركِ الآخر.

وقد لوحظَ على التفسيرِ الثاني بأنّ لازمَه:

أوّلاً: تعدّدُ المعصيةِ والعقابِ في حالةِ تركِ العِدلينِ معاً، كما هو الحالُ في حالاتِ التزاحمِ بينَ واجبينِ لو تركَهما المكلّفُ معاً.

وثانياً: عدمُ تحقّقِ الامتثالِ عندَ الإتيان بكلا الأمرينِ، إذْ لا يكونُ كلٌّ من الوجوبينِ حينئذٍ فعليّاً.

وكلا اللازمينِ معلومُ البطلان.

وتوجدُ ثمراتٌ تترتّبُ على تفسيرِ الوجوبِ التخييريِّ بهذا الوجهِ أو بذاك، وقد يُذكرُ منها: جوازُ التقَرُّبِ بأحدِ العِدلينِ بخصوصِه على التفسيرِ الثاني؛ لأنّه متعلّقٌ للأمرِ بعنوانِه، وعدمُ جوازِ ذلك على التفسيرِ الأوّلِ، لأنّ الأمرَ متعلّقٌ بالجامعِ. فالتقرُّبُ ينبغي أنْ يكونَ بالجامعِ المحفوظِ في ضمنِه كما هي الحالةُ في سائرِ مواردِ التخييرِ العقليِّ.

ثمّ إنّ العِدلينِ في مواردِ الوجوبِ التخييريِّ يجبُ أنْ يكونا متباينينِ، ولا يمكنُ أن يكونا من الأقلِّ والأكثرِ، لأنّ الزائدَ حينئذٍ ممّا يجوزُ تركُه بدونِ بديلٍ، ولا معنى لافتراضِه واجباً، فالتخييرُ بين الأقلِّ والأكثرِ في الإيجابِ غيرُ معقول.

ويشابِهُ ما تقدَّمَ الحديثُ عن الوجوبِ الكفائيِّ، وهل هو وجوبٌ موجّهٌ إلى جامع المكلَّفِ أو وجوباتٌ متعدّدةٌ بعددِ أفرادِ المكلّفينَ، غيرَ أنّ الوجوبَ على كلِّ فردٍ مشروطٌ بتركِ الآخرين؟

الشرح

يقع البحث في بيان الواجب التخييري والكفائي، فإنّ من غير المشكوك به أنّهما واجبان ثابتان في الشريعة، وقد وقع البحث أصوليّاً في تحليلهما وتفسيرهما باعتبار أنّ الواجب التخييري هو الواجب الذي يكون له بدل، وبامتثال المكلّف لأحد البدائل يسقط عنه وجوب امتثال الباقي، وأنّ الواجب الكفائي هو الواجب المجعول على جميع المكلّفين ولكنّه يسقط عنهم عند امتثاله من قبل أحدهم.

ومن هنا صار الأصوليّون بصدد تفسيرهما نتيجة وجود مفارقات من قبيل:

أوّلاً: كيف يمكن الجمع بين كون الواجب التخييري واجباً وبين كونه ذا بدل يجوز فيه ترك الواجب عند الإتيان ببدله، وكذلك كيف يمكن الجمع بين كون الواجب الكفائي واجباً على المكلّفين مع أنّه يسقط عنهم عند إتيان أحدهم به؟

وثانياً: في خصوص الواجب التخييري ذكر العلماء أنّ المكلّف لا يستحقّ بتركه لجميع البدائل إلّا عقوبة واحدة، مع أنّ المعروف أنّ كلّ واجب يستحقّ عقوبة تخصّه في حالة تركه من قبل المكلّف.

ولأجل حلّ مثل هذه المفارقات كان من الضروري تفسير الواجبين وبيان حقيقتهما، ونبتدئ أوّلاً بالبحوث التي تخصّ الواجب التخييري.

التخيير العقلي والشرعي

إنّ الخطاب الشرعي الذي يتكفّل بيان وجوب شرعيّ من قبل المولى يكون بنحوين:

الأوّل: أن يكون الخطاب متكفّلاً بيان وجوب عنوان كلّي واحد مثل «الصلاة» في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1]، فإنّه خطاب بيّن فيه المولى وجوب الصلاة التي هي عنوان كلّي صالح للانطباق على أفراد كثيرة. فمتعلّق الوجوب هو طبيعي الصلاة وأمّا أداؤها في المسجد أو في أوّل الوقت فهو مصداق وأحد التطبيقات لذلك الطبيعي المأمور به.

فلو أخذنا صلاة الظهر مثالاً، ولاحظنا وقتها الذي يمتدّ من الزوال إلى ما قبل الغروب بمقدار أداء صلاة العصر، وفرضنا أنّ مقدار ما يستغرقه امتثالها من وقت هو عشر دقائق، لوجدنا أنّ هناك حصصاً متعدّدة لامتثالها من حيث الزمان والمكان، فيمكن للمكلّف أن يأتي بها في العشر دقائق الأولى أو الثانية أو الثالثة وهكذا إلى نهاية وقتها، وكذلك يمكنه أن يأتي بها في المسجد أو البيت أو في أيّ مكان آخر تباح فيه الصلاة، كلّ ذلك بمقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة في الخطاب؛ إذ هو لم يفرض على المكلّف قيداً يحدّد له حصّة معيّنة من الحصص المذكورة، ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق إطلاق بدليّ؛ لأنّ المطلوب من المكلّف أداء حصّة واحدة من صلاة الظهر لا جميع الحصص، فيكون المكلّف عندئذ مخيّراً في الإتيان بحصّة واحدة منها.

ويلاحظ في هذا التخيير أنّه تخيير لم يتكفّل الخطاب الشرعي بيانه؛ إذ لم

---

(١) الأنعام: ٧٢.

يرد فيه ذكر البدائل المتعدّدة لامتثال صلاة الظهر، وإنّما هو تخيير يدركه العقل، ولذا يصطلح على مثل هذا التخيير بالتخيير العقلي.

الثاني: أن يتكفّل الخطاب الشرعي التخيير بين شيئين أو أكثر في نفس لسان الدليل، كما في كفّارة الإفطار المتعمّد في شهر رمضان فإنّ الشارع قد فرض على المفطر أحد أمور ثلاثة: إمّا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً، ويكون المكلّف مخيّراً في امتثال أيّها شاء.

ومثل هذا التخيير يسمّى بالتخيير الشرعي؛ لأنّ الشارع هو الذي يتكفّل ذكر البدائل.

ويمكننا أن نلخّص الفارق بين التخييرين بعبارة موجزة فنقول: إنّ التخيير العقلي تخيير يدركه العقل ويكون المأمور به عنواناً واحداً كلّياً، والتخيير الشرعي تخيير يرد ذكر البدائل فيه في الدليل الشرعي ويكون المأمور به أكثر من عنوان ولكن على سبيل البدل.

التخيير الشرعي في الواجب

ما نبحثه تحت هذا العنوان أمران:

١ ـ خصائص الوجوب التخييري.

٢ ـ تحليل حقيقة الوجوب التخييري.

خصائص الوجوب التخييري

لم يخفِ الأصوليّون اتّفاقهم في ثبوت الوجوب التخييري ووقوعه في الشريعة، وهناك أمثلة متعدّدة يقف عليها المتتبّع لأحكامها، وقد أشرنا إلى واحد منها في البحث السابق، كما أنّهم اتّفقوا على أنّ هناك عدّة خصائص يتّصف بها الوجوب التخييري، نشير هنا إلى اثنتين منها:

الأولى: أنّ المكلّف لو أتى بأحد البدائل فسوف تسقط عنه البدائل الأخرى. فبمجرّد أن يطعم يسقط عنه العتق والصيام، هذا من ناحية الامتثال، وأمّا من ناحية العصيان فإنّه لا يعدّ عاصياً إلّا إذا ترك جميع البدائل، ويترتّب على تركه لها كلّها عقوبة واحدة لا ثلاث عقوبات.

الثانية: أنّ المكلّف لو أتى بجميع البدائل يعدّ ممتثلاً، بخلاف ما ذكرناه في بحث الترتّب حيث قلنا إنّ المكلّف لو تمكّن فرضاً من الإتيان بكلا الضدّين فلا يُحسب ممتثلاً، وأمّا هنا فلو صام وأطعم وأعتق فيكون ممتثلاً.

هاتان خصوصيّتان يتّصف بهما الواجب التخييري عن غيره من الواجبات، وبعد اتّضاحهما نشرع الآن في تحليله وتفسيره.

تحليل حقيقة الوجوب التخييري

قد عرفنا أنّ منشأ هذا البحث وجود مفارقات نتجت من تعريف الوجوب التخييري واستعراض خصائصه كما أشرنا له سابقاً، وذكر المصنّف ﷺ في المقام تفسيرين لبيان حقيقة هذا الوجوب:

التفسير الأوّل: أنّ الوجوب التخييري والتخيير الشرعي يرجع في حقيقته إلى التخيير العقلي، بمعنى أنّه وجوب واحد ينصبّ على عنوان واحد كلّي. فكما يكون وجوب الصلاة في التخيير العقلي متعلّقاً بعنوان كلّي واحد وهو عنوان «الصلاة»، فكذلك الحال في التخيير الشرعي. غاية الأمر أنّ العنوان في التخيير العقلي عنوان أصيل، وفي التخيير الشرعي عنوان انتزاعيّ كعنوان «أحدهما» فيما لو كان التخيير بين شيئين، أو «أحدها» فيما لو كانت البدائل أكثر من اثنين.

فمثل وجوب الصيام والإطعام والعتق في كفّارة شهر رمضان إنّما هو وجوب واحد يتعلّق بعنوان كلّي يشمل جميع البدائل مثل عنوان «أحدها».

إن قلت: أبهذا البدل دون ذاك يتعلّق الملاك أم بذاك البدل دون هذا، أم كيف؟

قلت: إنّ الملاك في الوجوب التخييري على هذا التفسير لا يتعلّق بالبدائل لا بهذا البدل بخصوصه ولا بذاك بخصوصه، وإنّما يتعلّق بالجامع بينهما أو بين البدائل، فليس هو متعلّقاً بالعتق فقط دون الصيام والإطعام ولا بالصيام دونهما ولا بالإطعام كذلك، بل هو متعلّق بالجامع بين الثلاثة. وعليه يمكن للمكلّف المفطر عمداً والذي فاتته مصلحة الصوم في شهر رمضان أن يتدارك ذلك من خلال الإتيان بالكفّارة المأمور بها من خلال امتثاله أحد البدائل الثلاثة، بخلاف الوجوب التعييني الذي لا تتحقّق فيه المصلحة والملاك إلّا بالإتيان به فقط دون غيره.

ومنه يظهر أنّ الفارق بين التخييرين الشرعي والعقلي وفق هذا التفسير ينحصر بـ :

١ ـ أنّ الأوّل مذكور في الخطاب دون الثاني.

٢ ـ أنّ العنوان في الأوّل أصيل وفي الثاني انتزاعيّ.

التفسير الثاني: أنّ الوجوب التخييري يرجع إلى وجوبين مشروطين لو كانت البدائل اثنين أو وجوبات مشروطة لو كانت أكثر، بمعنى أنّ وجوب كلّ بدل من البدائل مشروط بترك البدل الآخر، بخلاف التفسير الأوّل الذي كان يفترض أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع.

أمّا تعدّد الوجوب على هذا التفسير فسببه تعدّد الملاك، فإنّه لّما كان متعدّداً فسوف يكون الكاشف عنه ـ أي الوجوب ـ متعدّداً أيضاً. وأمّا سبب كون وجوب البدل مشروطاً بترك الآخر؛ فلأجل كون الملاكات متضادّة فيما بينها ولا يمكن استيفاؤها كلّها، فإنّ المكلّف لو حصّل ملاك

هذا البدل لا يمكنه تحصيل البدل الآخر، والعكس صحيح أيضاً، فلهذا صار وجوب البدل مشروطاً بترك بدله.

هذا توجيه قد يقال لبيان وجه التفسير الثاني، وهو ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1].

إن قلت: بناءً على هذا التفسير لم يعد هناك فرق بين الوجوب التخييري وبين الوجوب المجعول على وجه الترتّب، ففي كليهما يكون كلّ من الوجوبين مشروطاً بعدم امتثال الآخر؟

قلت: إنّ المكلّف في الوجوب التخييري لو امتثل أحد البدائل فسوف تسقط عنه البدائل الأخرى، بينما في بحث الترتّب يكون قضاء الصلاة عليه واجباً لو أنقذ وفاتته الصلاة، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ المكلّف لا يعدّ عاصياً لو قدّم أحد البدائل على غيرها هنا، بينما يعتبر عاصياً لو قدّم الصلاة على الإنقاذ، ولابدّ أن يلتفت أنّ هذا الفرق يأتي فيما لو كان أحد الوجوبين أهمّ.

وثالثاً: إنّه لا يكون ممتثلاً لو أتى بكلا الضدّين في بحث الترتّب، بينما يعتبر ممتثلاً لو أتى بكلّ البدائل في الوجوب التخييري.

فاتّضح أنّ الفرق محفوظ بين الوجوب التخييري وفق التفسير الثاني وبين بحث الترتّب.

هذان تفسيران للوجوب التخييري، يحاول الأوّل منهما إرجاعه إلى وجوب واحد للجامع، بينما يقوم ثاني التفسيرين بإرجاعه إلى وجوبات مشروطة بعدد البدائل، ووجوب كلّ واحد منها مشروط بترك الآخر.

---

(١) **كفاية الأصول**: ص ١٤١.

ملاحظات على التفسير الثاني

هذا ولكن قد لوحظ على التفسير الثاني للوجوب التخييري بملاحظتين:

الأولى: أنّ لازم هذا التفسير أن يكون المكلّف مستحقّاً لعدّة عقوبات بعدد البدائل في حالة تركه لها كلّها. ففي كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان ـ مثلاً ـ سوف يعاقب ثلاث عقوبات لو ترك كلّ البدائل؛ وذلك لأنّه بتركه للصيام والإطعام يكون وجوب العتق عليه فعليّاً، وكذلك يكون وجوب الصيام عند تركه للإطعام والعتق، وحال الإطعام حال رفيقيه. ومن الواضح أنّ المكلّف لو ترك ثلاثة وجوبات فعليّة في حقّه فإنّه يستحقّ عليها ثلاث عقوبات، وهذا خلاف ما ذكرناه سابقاً في الخصوصيّة الأولى من خصائص الوجوب التخييري، حيث قلنا بأنّ المكلّف لو ترك جميع البدائل فلا يستحقّ سوى عقوبة واحدة، ولم تصدر منه سوى معصية واحدة.

الثانية: أنّ لازم التفسير الثاني عدم تمكّن المكلّف من الإتيان بكلّ البدائل؛ لأنّه لا يعدُّ ممتثلاً في مثل تلك الحالة، إذ إنّ كلّ بدل من البدائل وفق هذا التفسير مشروط بترك الآخر. ففي حالة الإتيان بالبدل الأوّل لا يكون الآخر فعليّاً، وعند الإتيان بالبدل الآخر لا يكون البدل الأوّل فعليّاً، وفي المثال المتقدّم يكون إتيانه بالصيام نافياً لفعليّة الإطعام والعتق، والإطعام نافياً لفعليّة الصيام والعتق، والعتق نافياً لفعليّة الإطعام والصيام، وبعد عدم كون جميع البدائل فعليّاً في حقّه ـ في حالة امتثالها جميعها ـ لا يكون المكلّف ممتثلاً للواجب، فيكون حال المقام حال ما قلناه في الترتّب من أنّ المكلّف لو قدّر له الإتيان بكلا الضدّين فلا يعدّ ممتثلاً، والمقام من هذا القبيل.

وهذا أيضاً خلاف ما تقدّم في خصائص الوجوب التخييري وتحديداً في الخصوصيّة الثانية، حيث قلنا بأنّ المكلّف لو أتى بكلّ البدائل يعتبر ممتثلاً.

ثمّ إنّ الأصوليّين قد ذكروا عدّة ثمرات يختلف فيها حال المكلّف بين ما لو أخذ بالتفسير الأوّل للوجوب التخييري عن حاله فيما لو أخذ بالتفسير الثاني، وقد اكتفى المصنّف‏ﷺ هنا بالإشارة إلى واحدة منها.

الثمرة المترتبة على التفسيرين

لو افترضنا معقوليّة كلا التفسيرين وعدم ترتّب لازم باطل على أحدهما، فهل يمكن تصوير ثمرة عملية على الخلاف في بيان وتفسير حقيقة الوجوب التخييري، أم أنّ طرح التفسيرين مجرّد بحث تحليليّ؟

قد يطرح هذا التساؤل من قبل البعض بعد ملاحظة البحثين السابقين في تفسير الوجوب التخييري، وبيان الملاحظات المترتّبة على الأخذ بالتفسير الثاني.

الجواب: إنّ هناك عدّة ثمرات يمكن تصويرها، ونشير هنا إلى واحدة منها، وهي: أنّ المكلّف لو أراد امتثال أحد البدائل في الوجوب التخييري فعليه أن ينوي قصد امتثال خصوص البدل الذي يريد امتثاله ويتقرّب به إلى المولى؛ بناءً على القول بأنّ الوجوب التخييري يرجع إلى عدّة وجوبات للبدائل مشروط كلّ منها بترك البدائل الأخرى. فلو أراد أن يمتثل العتق فعليه أن ينويه بالخصوص ويتقرّب به، وهكذا لو أراد الإتيان بالصيام أو الإطعام.

وأمّا لو أخذنا بالتفسير الأوّل للوجوب التخييري والذي يرجع فيه إلى

التخيير العقلي ووجوب الجامع، فإنّ المكلّف في مقام الامتثال، عليه أن يقصد امتثال عنوان الجامع ويتقرّب به وإن كان عنواناً انتزاعيّاً؛ لأنّ الوجوب قد تعلّق به ولم يتعلّق بخصوص الفرد، ويكون حال الوجوب التخييري على هذا التفسير حال سائر موارد التخيير العقلي. فإنّ المكلّف لو أراد امتثال صلاة الظهر ـ مثلاً ـ فإنّه ينوي قصد امتثال عنوان صلاة الظهر، ولا يقصد امتثال صلاة الظهر الواقعة في الساعة الواحدة ظهراً في المسجد الفلاني بالثوب الكذائي، والحال هو نفسه عند امتثال الوجوب التخييري بناءً على التفسير الأوّل.

بعبارة موجزة: إنّ المكلّف في مقام امتثال الوجوب التخييري يقصد امتثال عنوان الجامع سواء كان حقيقيّاً كالصلاة أم انتزاعيّاً كـ «أحدهما» بناءً على التفسير الأوّل، ويقصد امتثال البدل والفرد بخصوصه بناءً على التفسير الثاني.

هذه إحدى الثمرات التي تترتّب على الأخذ بكلٍّ من التفسيرين، وهناك ثمرات أخرى نتركها لدراسات أخرى تفادياً عن الخروج عن عبارة الماتن ﷺ.

تباين العِدلين في موارد الوجوب التخييري

اشترط الأصوليّون في الوجوب التخييري أن يكون العِدلان أو الأطراف المذكورة من قبل الشارع في خطابه متباينة، وهو ما كنّا نتكلّم عنه في البحوث السابقة وقد مثّلنا له بكفّارة الإفطار عمداً في شهر رمضان؛ إذ إنّ العتق والإطعام والصيام أمور متباينة وكلّ عدل منها غير العدل الآخر، وفي مثل هذه الحالة لا توجد مشكلة في التخيير بينها وجواز ترك المكلّف للعدلين الآخرين عند الإتيان بواحد منها.

وأمّا في حالة كون العدلين المأخوذين في الوجوب التخييري من قبيل

الأقلّ والأكثر، كما في التخيير بين ذكر التسبيحات الأربع في الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة الرباعية بين المرّة وبين ذكرها في ثلاث مرّات، فقد ذكر الأصوليّون أنّ مثل هذا التخيير غير معقول، وفي حالة ورود شيء من هذا القبيل في الفقه فهو بحاجة إلى توجيه، وقد فعل العلماء ذلك في الموارد التي يتراءى كون التخيير فيها بين الأقلّ والأكثر.

وسبب عدم معقولية التخيير بين الأقلّ والأكثر هو أنّ الأكثر سيكون ممّا يجوز تركه لا إلى بدل، وهذا لا ينسجم مع كونه واجباً، فنحن قد ذكرنا في بداية بحث الوجوب التخييري أنّ البحث في تفسيره عقد لأجل تصوير جواز ترك الواجب إلى بدل، إذ لم يستطع البعض إدراك كونه واجباً مع جواز تركه إلى بدل، فما بالك بجواز تركه لا إلى بدل؟ فإنّ المكلّف عندما يترك الأكثر ويأتي بالأقل لم يأتِ بشيء يكون بدلاً عن الزائد، وهذا يعني أنّ الأكثر يجوز تركه مع عدم الإتيان ببدل له، ومقتضى جواز تركه لا إلى بدل هو عدم وجوب الإتيان به، مع أنّ معنى كونه واجباً هو وجوب الإتيان به وامتثاله، والجمع بين وجوب الإتيان به وعدم وجوبه جمع بين النقيضين، وهو محال.

فلابدّ إذاً من أن تكون أطراف الوجوب التخييري أموراً متباينة لا من قبيل الأقلّ والأكثر.

مشابهة الوجوب الكفائي للتخييري

كلّ ما ذكرناه في الوجوب التخييري يأتي في الوجوب الكفائي، فإنّ الواجب الكفائي سنخ واجب يكون مجعولاً على جميع المكلّفين ولكن إذا امتثله واحد منهم يسقط عن الآخرين، كما أنّهم يأثمون جميعاً لو تركوه ولم يمتثله واحد منهم.

ومن هنا يأتي الإشكال التالي: إنّ سقوطه عن الجميع بامتثال أحدهم، لا ينسجم مع كونهم مخاطبين به جميعاً.

وفي مقام بيان حقيقة الوجوب الكفائي يأتي نفس التفسيرين المتقدِّمين في الوجوب التخييري فيقال: إمّا أنّه يرجع إلى وجوب واحد للجامع بين المكلّفين، وإمّا يرجع إلى عدّة وجوبات بعدد المكلّفين وكلّ وجوب منها مشروط بترك الآخرين له.

وكذلك تأتي هنا نفس الملاحظات التي ذكرناها هناك على التفسير الثاني، وكذا الثمرة المترتّبة على التفسيرين، بلا فرق بين المقامين.

وبهذا ينتهي الحديث عن التخيير الشرعي في الواجب. بقي أن نشير إلى نكات ترتبط بالتخيير العقلي وهو البحث الآتي.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**أن يبيّن فيه وجوب عنوان كلّي**». هذا العنوان عنوان حقيقيّ وليس انتزاعيّاً، كعنوان الصلاة في قبال الصوم والحجّ والزكاة وغيرها.
- قوله ﷺ: «**وأنّه إطلاق بدلي**». الإطلاق البدلي: هو الذي يكتفى في امتثال الحكم المجعول فيه بإيجاد أحد الأفراد لا تمامها، كما أشرنا له في بحث «الإطلاق» من هذه الحلقة.
- قوله ﷺ: «**ويسمّى.. الوجوب بالوجوب التخييري**». إنّ سبب اتّصاف الوجوب بالتخييري مع أنّ التخيير حقيقة في الواجب لا في الوجوب هو أنّ الوجوب هو الذي أدّى إلى الواجب التخييري فسمّي الوجوب بذلك تبعاً له.
- قوله ﷺ: «**وإذا أتى بالشيئين معاً فقد امتثل**». هذه هي الخصوصيّة الثانية للوجوب التخييري.

• قولهﭥ: «**تبعاً لقيام الملاك به**». أي بالجامع، فالملاك ليس قائماً بهذا البدل بخصوصه ولا بذاك بخصوصه، بل قائم بالجامع بينهما.

• قولهﭥ: «**ومردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين**». بمعنى أنّ سبب جعل الوجوبين مشروطين بترك الآخر هو عدم إمكان استيفاء كلا الملاكين لقصور في نفس الملاك لا في قدرة المكلّف، بخلاف ما ذكرناه في باب الترتّب فإنّ سبب جعل الوجوبين مشروطين هو قصور في قدرة المكلّف، وهذا فارق يضاف إلى فوارق أخرى للتمييز بين الترتّب والتفسير الثاني للوجوب التخييري، فالتفت.

• قولهﭥ: «**كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين**». أي يصبح شأن ترك العِدلين في الوجوب التخييري على التفسير الثاني شأن الوجوبين المجعولين على وجه الترتّب من حيث المعصية والعقاب.

• قولهﭥ: «**وكلا اللازمين معلوم البطلان**»؛ لأنّه مخالف للخصائص المذكورة للوجوب التخييري، والتي تعتبر محلّ اتّفاق بين الأصوليّين.

• قولهﭥ: «**بالجامع المحفوظ في ضمنه**». أي: ضمن أحد العدلين.

• قولهﭥ: «**ولا معنى لافتراضه واجباً**»؛ لأنّ جعله واجباً يعني وجوب الإتيان به وعدم جواز تركه، وهو لا ينسجم مع جواز تركه بدون بدل له.

• قولهﭥ: «**وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلّف**» إشارة إلى التفسير الأوّل.

• قولهﭥ: «**أو وجوبات متعدّدة**». إشارة إلى التفسير الثاني.

التخيير العقلي في الواجب

حينما يأمرُ المولى بطبيعيٍّ فعلٍ على نحوِ صرفِ الوجودِ والإطلاقِ البدليِّ، فيقولُ: «أكرمْ زيداً» والإكرامُ له حصصٌ، فالتخييرُ بينَ الحصصِ عقليٌّ لا شرعيٌّ كما تقدّمَ. وإذا اختارَ المكلَّفُ أن يكرمَه بإهداءِ كتابٍ له، لا يكونُ اختيارُ المكلَّف لهذهِ الحصّةِ مِن الإكرام موجباً للكشفِ عنْ تعلّقِ الوجوبِ بها خاصّةً، بل الوجوبُ بمبادئِه متعلِّقٌ بالطبيعيِّ الجامعِ، ولهذا لو أتَى المكلَّفُ بحصّةٍ أخرى لكانَ ممتثلاً أيضاً. وبهذا صحَّ أنْ يقالَ: إنّ تلكَ الحصّةَ ليستْ متعلّقاً للأمرِ، وإنّما هي مصداقٌ لمتعلّقِ الأمرِ، وإنّ متعلّقَ الأمرِ نسبتُه إلى سائرِ الحصصِ على نحوٍ واحدٍ، والوجوبُ لا يسري من الجامعِ إلى الحصّةِ بمجرّدِ تطبيقِ المكلَّفِ، لأنّ استقرارَ الوجوبِ على متعلّقِه إنّما هو بالجعلِ، والمفروضُ أنّه قدْ جُعلَ على الطبيعيِّ الجامعِ الملحوظِ بنحوِ صرفِ الوجود.

وخلافاً لذلك ما إذا أمرَ المولى بالطبيعيِّ على نحوِ الإطلاقِ الشموليِّ أو العمومِ ومطلقِ الوجودِ، فقال: «أكرمْ زيداً بكلِّ أشكالِ الإكرام»، فإنّ كلَّ شكلٍ منها يعتبرُ متعلّقاً للوجوب وليس مجرّدَ مصداقٍ للمتعلّق. فالوجوبُ هنا يتعدّدُ وتنالُ كلُّ حصّةٍ وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجودَ محاولةٍ لإرجاعِ الوجوبِ التخييريِّ إلى وجوبٍ واحدٍ للجامعِ، فإنّ هناكَ محاولةً معاكسةً ممّنْ يرى أنّ الوجوبَ التخييريَّ وجوبانِ مشروطانِ، وهي: محاولةُ إرجاعِ الوجوبِ المتعلّقِ بالطبيعيِّ الجامعِ على نحوِ صرفِ الوجودِ إلى وجوباتٍ متعدّدةٍ للحصصِ، مشروطٍ كلُّ واحدٍ منها بعدمِ الإتيانِ بسائرِ الحصصِ، وقد يُعبَّرُ عن هذهِ المحاولةِ بأنّ الأوامرَ متعلّقةٌ بالأفرادِ لا بالطبائعِ.

الشرح

انتهينا من بحث التخيير الشرعي في الواجب ومن الواجب الكفائي، والآن نحاول تسليط الضوء على التخيير العقلي في الواجب وتوضيح النكات المرتبطة به بشكل أكثر تفصيلاً ممّا ذكرناه في بداية بحث الوجوب التخييري.

التخيير العقلي

أوضحنا سابقاً الفرق بين التخيير العقلي والشرعي، وقلنا إنّ البدائل إن وردت في خطاب الشارع فالتخيير بينها شرعيّ، وإلّا فهو عقليّ.

كما أشرنا إلى أنّ الأمر في التخيير العقلي يتعلّق بالجامع والعنوان الكلّي، وهو ما نودّ إيضاحه بشكل أعمق هنا، فنقول: إنّ الشارع عندما يأمر بالطبيعيّ والجامع فتارةً يأمر به بنحو صرف الوجود، وأخرى بنحو مطلق الوجود.

الأمر بالطبيعي بنحو صرف الوجود

لو قال المولى: «أكرم زيداً»، فإنّنا نجد أنّ الإكرام كلّي طبيعيّ، وماهيّة لها أفراد وحصص متعدّدة في الخارج؛ إذ تارةً يتحقّق الإكرام بالقيام لزيد احتراماً، وأخرى بإعطائه مبلغاً ماليّاً، وثالثة بتقديم هديّة له، ورابعة بإسداء خدمة معيّنة له وغير ذلك، وحيث إنّ المولى لم يحدّد في خطابه حصّة بعينها من حصص الإكرام فإنّ التخيير بينها سيكون عقليّاً، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّنا لو نظرنا إلى الإكرام المأمور به في المثال لوجدنا أنّه مطلوب من المكلّف بنحو صرف الوجود، أي بنحو الإطلاق البدلي لا الشمولي؛

لأنّ المولى لم يرد ـ وهذا واضح لمن راجع خطابه في المثال ـ كلّ أشكال الإكرام لزيد، وإنّما قال: «أكرم زيداً»، وبمقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة نكتشف أنّه يريد صرف وجود الإكرام، وهو يتحقّق بإكرامه بحصّة واحدة منه، ولو أرادها جميعاً لبيّن ذلك في كلامه. وبقرينة أنّ ما لم يقله لا يريده جدّاً، نعرف أنّ مراده هو إيجاد طبيعة الإكرام بنحو صرف الوجود والإطلاق البدلي.

وثالثاً: إنّ المأمور به ومتعلّق الوجوب في المثال ليس هو تقديم الهدية لزيد أو القيام له تعظيماً وغيرها من حصص الإكرام وأفراده، وإنّما هو طبيعيّ الإكرام الجامع بين جميع الحصص، ومجرّد اختيار المكلّف لحصّة منها في مقام الامتثال لا يصيّر تلك الحصّة متعلّقاً للوجوب، بل يبقى متعلّق الوجوب هو الجامع وتكون الحصّة المأتيّ بها مصداقاً من مصاديق المأمور به وإحدى تطبيقاته.

بعبارة ثانية: إنّ الجعل قد تعلّق بالجامع والطبيعي ويبقى على حاله رغم الإتيان بحصّة من حصص الإكرام، وتكون تلك الحصّة فرداً محقّقاً له، لا أنّها تصبح بالإتيان بها متعلّقاً للأمر مباشرةً.

والشاهد على ذلك: أنّ المكلّف لو أتى بغيرها من حصص الإكرام الأخرى لكان ممتثلاً أيضاً، وهذا يكشف عن أنّ المطلوب بالذات هو الجامع وهو الذي تعلّق به الوجوب في جعل المولى، وأمّا الحصّة فهي أحد أفراده.

وبهذا يظهر معنى مقولة: «إنّ متعلّق الأمر هو الطبائع لا الأفراد»، ويُعنى بها أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعي والجامع، والإتيان بفرد في مقام الامتثال لا يجعل من الفرد متعلّقاً، بل يبقى مصداقاً بحيث لا يسري الوجوب إليه من الجامع، وتبقى نسبة الجامع وعلاقته بأفراده على حدٍّ سواء.

وسبب ذلك بكلمة واحدة: أنّ الجعل بيد المولى وله أن يحدّد متعلّق أمره، والمفروض أنّه في موارد التخيير العقلي يجعل متعلّق أمره الجامع لا الحصّة. هذا كلّه فيما لو جعل المولى الأمر بالطبيعي بنحو صرف الوجود.

الأمر بالطبيعي بنحو مطلق الوجود

بخلاف الحالة السابقة ما لو جعل المولى أمره بالطبيعي بنحو مطلق الوجود والإطلاق الشمولي أو العموم، وقال: «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام»، فإنّ جميع حصص الإكرام ستكون متعلّقاً للأمر. فلو فرضنا أنّ حصص الإكرام عشرة فإنّ كلّ حصّة من تلك الحصص تكون متعلّقاً للأمر ومحبوبة بالذات من قبل المولى ومرادة له، بحيث إنّ وجوب الإكرام في المثال ينحلّ إلى عشرة وجوبات ويكون كلّ من القيام لزيد وتقديم الهدية له و... متعلّقاً للوجوب، وهو ما يعبّر عنه بأنّ: «الأمر متعلّق بالأفراد لا بالطبائع»، أي أنّ الوجوب يسري في الجامع ويتعلّق بهذا الفرد وذاك، ولكن الشارع بدلاً من أن يذكر جميع الحصص ويقول: «أكرم زيداً بتقديم هدية له» و«أكرم زيداً بالقيام له».. الخ، عبّر بـ «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام»، ويكون «كلّ أشكال الإكرام» عنواناً مشيراً إلى جعل الإكرام بنحو مطلق الوجود بحيث تنال كلّ حصّة منه وجوباً خاصّاً بها.

محاولة لإرجاع التخيير العقلي إلى الشرعي

في نهاية بحث التخيير العقلي في الواجب والذي يُختم به الحديث عن الوجوب التخييري يتعرّض السيّد الشهيدؒ إلى ذكر محاولة قام بها بعض الأصوليّين وهم أصحاب التفسير الثاني للوجوب التخييري، فقد أرجعوه إلى عدّة وجوبات مشروطة بترك البدائل الأخرى، ومحاولتهم تتلخّص في إرجاع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي.

بيان ذلك: أنّ الوجوب المتعلّق بالطبيعي والجامع على نحو صرف الوجود يرجع إلى عدّة وجوبات بعدد البدائل والحصص، ووجوب كلّ حصّة منها مشروط بترك سائر الحصص والأفراد الأخرى. فلو فرضنا أنّ وقت صلاة الظهر يكفي لأداء عشر حصص من الصلاة، فإنّ قول المولى: «صلِّ» لا يتعلّق بطبيعيّ الصلاة بنحو تكون كلّ حصّة من الحصص العشر مصداقاً لمتعلّق الأمر كما كنّا نذكره سابقاً، وإنّما يكون المتعلّق هو كلّ حصّة من الحصص العشر وتصبح عندنا عشرة وجوبات، إلّا أنّ وجوب كلّ حصّة منها مشروط بترك سائر الحصص وليس وجوباً مطلقاً.

ويعبّر عن هذه المحاولة بـ: «أنّ متعلّق الأمر هو الأفراد لا الطبائع»، في قبال من يرى أنّ متعلّقه هو الطبائع لا الأفراد، وهو النزاع المعروف بين الأصوليّين والذي تترتّب عليه عدّة ثمرات كما سيتّضح في البحوث الآتية.

وكيف كان، فمن يرجع التخيير الشرعي إلى العقلي يرى أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعي، ومن يرجع التخيير العقلي إلى الشرعي يرى أنّ المتعلّق هو الفرد، كما هو رأي أصحاب هذه المحاولة.

بقي أن نشير إلى أنّ هذه المحاولة تعتبر محاولة معاكسة تماماً لما ذكره أصحاب التفسير الأوّل للوجوب التخييري، الذين أرجعوا فيه التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**صرف الوجود والإطلاق البدلي**». العطف تفسيريّ.
- قوله ﷺ: «**أكرم زيداً**». من الواضح أنّ زيداً فرد واحد، فلا يصحّ فيه الإطلاق البدلي، وإنّما يصحّ في الإكرام؛ لأنّ له أفراداً متعدّدة، فالإطلاق

البدلي إذاً في متعلّق الحكم لا في موضوعه.

- قولهﷺ: «**فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ**»؛ لأنّه لم يرد في الخطاب الشرعي.
- قولهﷺ: «**وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر**». فالمتعلّق هو طبيعيّ الإكرام في مثال المصنّفﷺ، وأمّا إهداء الهدية لزيد فهي فرد ومصداق لمتعلّق الأمر.
- قولهﷺ: «**الإطلاق الشمولي أو العموم**». الفرق بين الإطلاق الشمولي والعموم ـ كما ذكرناه في بحث الإطلاق ـ أنّ استفادة الشمول إن كانت بدلالة وضعيّة فهو العموم، وإن كانت بقرينة الحكمة ـ التي هي قرينة حالية ـ فهو الإطلاق.
- قولهﷺ: «**العموم ومطلق الوجود**». العطف تفسيريّ.
- قولهﷺ: «**وكما رأينا سابقاً وجود محاولة**». وكانت المحاولة من أصحاب التفسير الأوّل للوجوب التخييري.
- قولهﷺ: «**فإنّ هناك محاولة معاكسة**». أي: تقوم بإرجاع التخيير العقلي إلى الشرعي، وهي من قبل أصحاب التفسير الثاني للوجوب التخييري.

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لاشكَّ في التنافي والتضادِّ بينَ الأحكامِ التكليفيّةِ الواقعيّةِ كما تقدّمَ، وهذا التنافي إنّما يتحقّقُ إذا كانَ المتعلّقُ واحداً. فوجوبُ الصلاةِ ينافي حرمتَها، ولا ينافي حرمةَ النظرِ إلى الأجنبيةِ، لأنّ الصلاةَ والنظرَ أمرانِ متغايرانِ، وإنْ كانا قد يوجدانِ في وقتٍ واحدٍ وفي موقفٍ واحدٍ، فلا محذورَ في أنْ يكونَ أحدُهما حراماً والآخرُ واجباً.

وهناكَ حالتانِ يقعُ البحثُ في أنّهما هلْ تلحقانِ بفرضِ وحدةِ المتعلّقِ أو تعدّدِه:

الحالةُ الأولى: فيما إذا كانَ الوجوبُ متعلّقاً بالطبيعيِّ على نحوِ صرفِ الوجودِ والإطلاقِ البدليِّ، والحرمةُ متعلّقةٌ بحصّةٍ منْ حصصِ ذلكَ الطبيعيِّ، كما في «صلِّ» و «لا تصلِّ في الحمّام» مثلاً، فانَّ الحصّةَ والطبيعيَّ باعتبارِ وحدتِهما الذاتيّةِ قد يقالُ: إنّ المتعلّقَ واحدٌ فيستحيلُ أن يتعلّقَ الوجوبُ بالطبيعيِّ والحرمةُ بالحصّةِ، وباعتبارِ تغايرِهما بالإطلاقِ والتقييدِ قدْ يقالُ: بأنّه لا محذورَ في وجوبِ الطبيعيِّ وحرمةِ الحصّة.

والتحقيقُ: أنّ وجوبَ الطبيعيِّ يستدعي التخييرَ العقليَّ في مقامِ

الامتثالِ بينَ حصصِه وأفرادِه.

فإنْ قلنا: بأنّ هذا الوجوبَ مردُّه إلى وجوباتٍ مشروطةٍ للحصصِ، فالصلاةُ في الحمّامِ إذاً باعتبارِها حصّةً مِن الطبيعيِّ متعلّقٌ لوجوبٍ خاصٍّ مشروطٍ، فلو تعلّقتْ بها الحرمةُ أيضاً لزمَ اجتماعُ الحكمينِ المتنافيينِ على متعلّقٍ واحد.

وإن أنكرْنا إرجاعَ وجوبِ الطبيعيِّ إلى وجوباتٍ مشروطةٍ، ولكنْ قلنا: إنّ الحصّةَ التي يختارُها المكلَّفُ في مقامِ امتثالِه يسري إليها الوجوبُ، أو على الأقلِّ تسري إليها مبادئُ الوجوبِ مِن الحبِّ والإرادةِ، وتقعُ على صفةِ المحبوبيّةِ الفعليّةِ، فأيضاً لا يمكنُ أن نفترضَ حينئذٍ تعلّقَ الحرمةِ بالحصّةِ؛ إذ في حالةِ إيقاعِها في الخارج يلزمُ أنْ تكونَ محبوبةً ومبغوضةً في وقتٍ واحدٍ، وهو مستحيلٌ.

وأمّا إذا قلْنا بأنّ الوجوبَ وجوبٌ واحدٌ متعلّقٌ بالجامعِ ولا يسري إلى الحصصِ، وأنّ الحصّةَ التي تقعُ خارجاً منه لا تكونُ متعلّقاً للوجوبِ ولا لمبادئِه وإنّما هي مصداقٌ للواجبِ وللمحبوبِ وليستْ هي الواجبَ أو المحبوبَ، فلا محذورَ في أنْ يتعلّقَ الأمرُ بالجامعِ على نحوِ صرْفِ الوجودِ، ويتعلّقُ النهيُ بحصّةٍ منه.

الشرح

يعتبر بحث «امتناع اجتماع الأمر والنهي» من الأبحاث المهمّة في علم الأصول؛ نظراً لما يترتّب عليه من ثمرات عمليّة، والمصنّف‍ يكتفي على مستوى هذه الحلقة بتحرير محلّ النزاع بين الأصوليّين، وتشقيق مطالب البحث، وبيان وجه القول بالجواز ووجه القول بالامتناع من دون تحديد مختاره النهائي.

وكيف كان، فإنّ الكلام يقع إذاً في قضيّة عقليّة تركيبيّة، نبيّن فيها امتناع واستحالة اجتماع الأمر والنهي.

امتناع اجتماع الأمر والنهي

هناك حالتان وقع الكلام فيهما في أنّهما هل يجوز اجتماع الأمر والنهي فيهما، أو يمتنع؟ وهما:

١ ـ أن يكون الوجوب متعلّقاً بالطبيعي، والنهي متعلّقاً بحصّة منه مع فرض وحدة العنوان.

٢ ـ أن يكون الوجوب متعلّقاً بالطبيعي بعنوان والنهي متعلّقاً بالحصّة بعنوان آخر.

وقبل التعرّض لهاتين الحالتين نذكر تمهيداً نحرّر فيه محلّ النزاع.

تمهيد

لا إشكال في أنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة فيما بينها كما مرّ بنا في بداية هذه الحلقة، نظراً للتضادّ الموجود بين مبادئها. فللوجوب مبادئه الخاصّة من المصلحة الشديدة والإرادة المترتّبة عليها، وللحرمة مبادئها الخاصّة بها

أيضاً من المفسدة الشديدة والمبغوضيّة المترتّبة عليها، ومن ثمّ لا يمكن أن يتّصف الشيء الواحد بالوجوب والحرمة، للتضادّ الموجود بين الحبّ والبغض والمصلحة والمفسدة.

ولكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ استحالة اتّصاف الفعل بالوجوب والحرمة معاً إنّما يتمّ مع فرض وحدة المتعلّق، فإنّ متعلّق الحكم يمكن تصويره بنحوين وصورتين:

الأولى: أن يكون متعلّق الوجوب والحرمة واحداً، كما لو قال الآمر: «صلِّ» و«لا تصلِّ»، فالصلاة التي هي متعلّق الوجوب هي بعينها متعلّق الحرمة، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في استحالة أن يكون كلا الخطابين مجعولاً من قبل الشارع؛ لما ذكرناه آنفاً من التضادّ بين الأحكام التكليفيّة.

الثانية: أن يكون المتعلّق متعدّداً، كما لو قال المولى: «صلِّ»، وقال في خطاب آخر: «لا تنظر إلى الأجنبيّة»، فإنّ متعلّق الخطاب الأوّل هو الصلاة، بينما متعلّق الخطاب الثاني هو النظر إلى الأجنبيّة، ومن الواضح أنّ الصلاة والنظر أمران متغايران فهما إذاً متعلّقان لا متعلّق واحد، وإن اتّفق وقوعهما معاً في موقف واحد من المكلّف، كما لو نظر المصلّي إلى الأجنبيّة.

ففي مثل هذه الحالة لا إشكال في القول بجواز اجتماع الأمر والنهي على ذلك الموقف وهو النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة، فيتعلّق الأمر بالصلاة وتقع صحيحة من المكلّف، ويتعلّق النهي بنظره إلى الأجنبيّة ويكون مأثوماً. ففي الصلاة يوجد أمر ولا يوجد نهي، وفي النظر يوجد نهي ولا يوجد أمر، ولا محذور في أن يتعلّق الأمر بأحد المتعلّقين والنهي بالآخر.

إنّ هاتين الصورتين محلّ اتّفاق بين الأصوليّين، ولكنْ هناك حالتان

وقع البحث فيهما في أنّهما هل يلحقان بصورة وحدة المتعلّق ليصار إلى القول بالامتناع، أم يلحقان بصورة تعدّده ليصار إلى القول بالجواز، وإليك الحالتين:

حالتان لاجتماع الأمر والنهي

وقع البحث بين الأصوليّين في حالتين من جهة إلحاقهما بفرض وحدة المتعلّق أو تعدّده، وهما:

الحالة الأولى

ما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعي على نحو صرف الوجود والإطلاق البدلي كما هو شأن التخيير العقلي دائماً، والحرمة متعلّقة بحصّة من حصص ذلك الطبيعي، مع فرض وحدة العنوان بينهما، كما لو قال المولى: «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحمّام».

والسؤال المطروح هنا: هل تلحق هذه الحالة بالصورة الأولى أي وحدة المتعلّق، أم بالثانية أي تعدّده؟

وجهان في المسألة: أمّا وجه إلحاقها بفرض وحدة المتعلّق، فلأنّ الطبيعي والحصّة شيء واحد ذاتاً والفرق بينهما هو الفرق بين الكلّي والفرد في أنّ الأوّل ذهنيّ والثانيّ خارجي. فزيد إنسان والإنسان متحقّق خارجاً في زيد، وكذلك الحال في المقام، فإنّ الصلاة ـ أي الطبيعي ـ متحقّقة في الصلاة في الحمّام، والصلاة في الحمّام ـ أي الحصّة ـ هي صلاة لا شيء آخر.

وعلى هذا، لو صلّى المكلّف في الحمّام لا تكون صلاته صحيحة؛ لاجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد، والمفروض أنّ اجتماعهما على متعلّق واحد أمر مستحيل كما قلنا في التمهيد، فتكون الحالة الأولى على هذا الوجه ملحقة بصورة وحدة المتعلّق.

وأمّا وجه إلحاقها بفرض تعدّد المتعلّق، فلأنّ الأمر بالصلاة أمرٌ مطلق والنهي عن الحصّة نهي مقيّد بالصلاة في الحمّام، والاختلاف بين الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد كافٍ لجعل متعلّقهما أمرين متغايرين.

وعليه، فتكون الحالة الأولى على هذا الوجه ملحقة بفرض تعدّد المتعلّق، ومن ثمّ القول بجواز الأمر والنهي فتكون صلاة المكلّف في الحمّام صحيحة لكونها مأموراً بها وإن كان مأثوماً لإيقاعها في الحمّام.

بعبارة ثانية: يكون حال المقام حال الصلاة مع النظر إلى الأجنبيّة، فيحكم بصحّة صلاته وإن ارتكب حرمة إيقاعها في الحمّام.

التحقيق في المسألة

هذا، ولكن التحقيق ـ كما يقول المصنّفﷺ ـ أنّ إلحاق هذه الحالة بصورة وحدة المتعلّق أو تعدّده مرتبط بتحديد الموقف من مسألة تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد المتقدّمة في بحث الوجوب التخييري، ويعتبر هذا البحث إحدى ثمرات ذلك البحث.

توضيحه: لا شكّ أنّ وجوب الطبيعي على نحو صرف الوجود يستدعي التخيير العقلي بين الحصص في مقام الامتثال كما ذكرنا مراراً، ولكن في مقام تصوير وجوب الطبيعي توجد أربعة احتمالات:

الأوّل: أن نقول بأنّ وجوب الطبيعي مردّه إلى عدّة وجوبات بعدد أفراده، ووجوب كلّ حصّة منه مشروط بترك سائر الحصص، كما تقدّم في الحالة المعاكسة التي أراد منها أصحابها إرجاع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي، فيكون متعلّق الوجوب في قول المولى: «صلِّ» هو الأفراد والحصص بنحو مشروط، وليس هو الطبيعي.

وعلى هذا الاحتمال، لو قال المولى: «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحمّام»، فسيكون ذلك من أوضح مصاديق وحدة المتعلّق، لأنّ المولى بقوله «صلِّ» يريد الأفراد ومنها الصلاة في الحمّام، فتصبح الصلاة في الحمّام متعلّقاً للأمر، وبقوله «لا تصلِّ في الحمّام» يجعل من الصلاة في الحمّام متعلّقاً للنهي، فيكون الفرد الواحد متعلّقاً للوجوب والحرمة في آن واحد، واجتماع حكمين متنافيين على متعلّق واحد مستحيل.

الثاني: أن نقول بأنّ وجوب الطبيعي يتعلّق به لا بالأفراد، ولكن الوجوب يسري منه إلى الفرد الذي يختاره المكلّف في مقام الامتثال، فيكون متعلّق الوجوب في مقام الجعل هو الطبيعي ولكن بما هو فانٍ وسارٍ إلى الحصّة التي يختارها المكلّف عند امتثاله.

الثالث: الاحتمال السابق بعينه، ولكن نقول بأنّ الذي يسري من الطبيعي إلى الحصّة هو مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة دون نفس الوجوب.

وعلى هذين الاحتمالين تلحق الحالة الأولى بفرض وحدة المتعلّق أيضاً، وتصبح صلاة المكلّف في الحمّام مورداً لاجتماع حكمين متنافيين على متعلّق واحد.

أمّا إلحاقها بوحدة المتعلّق على الاحتمال الثاني، فلأنّ المولى وإن جعل الوجوب على الطبيعي دون الحصص والأفراد، ولكنّه جعله عليه بما هو فانٍ في الفرد بحيث يسري الوجوب منه إليه، وإذا سرى الوجوب للصلاة في الحمّام الذي هو فرد من الصلاة أصبح واجباً، فتعلّق النهي به أيضاً بقول المولى: «لا تصلِّ في الحمّام» يجعله مورداً لاجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد، وهو مستحيل.

وأمّا إلحاقها بوحدة المتعلّق على الاحتمال الثالث؛ فلأنّ الطبيعي وإن كان هو متعلّق أمر المولى ولم يسر الوجوب منه إلى الحصّة كما في الاحتمال السابق، ولكنّ المفروض أنّ مبادئه تسري إلى الفرد، فتكون «الصلاة في الحمّام» محبوبة بعد سريان مبادئ وجوب الصلاة إليها، ومبغوضة بحكم تعلّق النهي بها، وكيف يكون المتعلّق الواحد محبوباً ومبغوضاً في نفس الوقت؟

الرابع: أن نقول بأنّ وجوب الطبيعي وجوب واحد يتعلّق بالجامع ولا يسري ـ لا نفس الوجوب ولا مبادئه ـ إلى الفرد والحصّة.

وعندئذ تلحق الحالة الأولى بصورة تعدّد المتعلّق؛ لأنّ المأمور به هو الطبيعي والنهي عنه هو الحصّة. ففي الطبيعي يوجد أمر ولا يوجد نهي، وفي الحصّة يوجد نهي ولا يوجد أمر؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر تعلّق بالطبيعي لا بالفرد، ويكون الفرد أحد مصاديق وتطبيقات متعلّق الأمر لا أنّه هو متعلّقه. فيصبح شأن الصلاة في الحمّام على هذا الاحتمال شأن الصلاة مع النظر إلى الأجنبيّة فتكون صحيحة وإن يؤثم المكلّف لجهة إيقاعها في الحمّام.

فتلخّص إلى هنا: أنّ تحديد الموقف في الحالة الأولى من جهة إلحاقها بوحدة المتعلّق أو تعدّده يرتبط بتحديد الموقف من بيان وجوب الطبيعي وتعلّقه بالطبيعة أو الفرد. فإن قلنا برجوعه إلى عدّة وجوبات مشروطة، أو قلنا بسريان الوجوب أو مبادئه منه إلى الحصّة التي يختارها المكلّف، فيتحتّم علينا حينئذ إرجاع هذه الحالة إلى صورة وحدة المتعلّق والانتهاء إلى استحالة اجتماع الأمر والنهي، وإن أخذنا كون وجوب الطبيعي وجوب واحد للجامع ولا يسري إلى الفرد فالحالة ترجع إلى صورة تعدّد المتعلّق

والقول بجواز الاجتماع.

وكأنّ السيّد الشهيد‌ﷺ بهذا يلقي الكرة في ملعب الأصولي ليحدّد مختاره ومبناه من بين هذه الاحتمالات التي يترتّب عليها القول بامتناع أو جواز اجتماع الأمر والنهي، هذا كلّه في الحالة الأولى.

وأمّا الحالة الثانية، فهي ما سنقف عليها بالبحث الآتي.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**لا شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة كما تقدّم**». تقدّم ذلك في بحث «التضاد بين الأحكام التكليفيّة»، وأضاف‌ﷺ هنا «الواقعيّة»، ولكن سيأتي منه في الحلقة الثالثة أنّ الأحكام الظاهريّة أيضاً لا تعدّد على متعلّق واحد، خلافاً لمشهور الأصوليّين.
- قوله‌ﷺ: «**باعتبار وحدتها الذاتيّة**» كما في «الإنسان» «وزيد»، فإنّهما حقيقة واحدة ذاتاً، غاية الأمر أنّ الإنسان كلّيّ طبيعيّ وزيد فرد له في الخارج.
- قوله‌ﷺ: «**إنّ وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي**». كما تقدّم ذلك في بحث «الوجوب التخييري».
- قوله‌ﷺ: «**فإن قلنا بأنّ هذا الوجوب مردّه إلى عدّة وجوبات مشروطة**». كما ذكره أصحاب المحاولة المعاكسة التي أشرنا لها في نهاية البحث السابق.
- قوله‌ﷺ: «**أو على الأقل تسري إليها مبادئ الوجوب**». هذا هو الاحتمال الثالث الذي أشرنا له في الشرح.
- قوله‌ﷺ: «**وأنّ الحصّة التي تقع خارجاً منه**». أي: من المكلّف.

ثمّ إذا تجاوزْنا هذا البحثَ وافترضْنا الاستحالةَ، فبالإمكانِ أنْ نُدخلَ عنصراً جديداً، لنرى أنّ الاستحالةَ هل ترتفعُ بذلكَ أو لا. فنحن حتّى الآنَ كنّا نفترضُ أنّ الأمرَ والنهيَ يتعلّقانِ بعنوانٍ واحدٍ، وهو الصلاةُ، غير أنّ الأمرَ متعلّقٌ بالطبيعيِّ والنهيَ متعلّقٌ بالحصّةِ، والآن نفترضُ الحالةَ الثانية.

الحالةُ الثانيةُ: أنْ لا يكونَ النهيُ المتعلّقُ بالحصّةِ متعلّقاً بها بنفسِ العنوانِ الذي تعلّقَ به الأمرُ، وهو الصلاةُ في المثالِ، بل بعنوانٍ آخرَ، كما في «صلِّ» و «لا تغصبْ». فإذا صلَّى في مكانٍ مغصوبٍ كان ما وقعَ منه باعتبارِه صلاةً مصداقاً للواجبِ، وباعتبارِه غصباً حراماً، أي أنّ له عنوانينِ، والأمرُ متعلّقٌ بأحدِهما والنهيُ بالآخر، فهل يكفي تغايرُ العنوانينِ في إمكانِ التوفيقِ بينَ الأمرِ بالصلاةِ والنهي عنْ الغصبِ وتصادقِهما على الصلاةِ في المغصوبِ أو لا؟ فقد يقالُ بأنّ ذلك يكفي لأنّ الأحكامَ تتعلّقُ بالعناوينِ لا بالأشياءِ الخارجيّةِ مباشرةً، وبحسبِ العناوينِ يكونُ متعلّقُ الأمرُ مغايراً لمتعلّقِ النهي، وأمّا الشيءُ الخارجيُّ الذي تصادقَ عليه العنوانانِ، فهو وإنْ كانَ واحداً، ولكنّ الأحكامَ لا تتعلّقُ به مباشرةً، فلا محذورَ في اجتماعِ الأمرِ والنهيِ عليهِ بتوسّطِ عنوانينِ، بل هناكَ منْ يذهبُ إلى أنّ تعدّدَ العنوانِ يكشفُ عن تعدّدِ الشيءِ الخارجيِّ أيضاً، فكما أنّ الغصبَ غيرُ الصلاةِ عنواناً، كذلك غيرُها مصداقاً، وإنْ

كانَ المصداقانِ متشابكينِ وغيرَ متميّزينِ خارجاً، فيكونُ الجوازُ ـ لو صحَّ هذا ـ أوضحَ.

وقد يقالُ: بأنّ تعدّدَ العنوانِ لا يكفي، لأنّ العناوينَ إنّما تتعلّقُ بها الأحكامُ باعتبارِها مرآةً للخارجِ لا بما هي مفاهيمُ مستقلّةٌ في الذهنِ، فلكيْ يرتفعَ التنافي بين الأمرِ والنهيِ لابدّ أنْ يتعدّدَ الخارجُ، ولا يمكنُ أن نبرهنَ على تعدُّدِه عن طريقِ تعدّدِ العنوانِ، لأنّ العناوينَ المتعدّدةَ قد تُنتزعُ عن شيءٍ واحدٍ في الخارج.

وثمرةُ هذا البحثِ واضحةٌ، فإنّه على القولِ بامتناعِ اجتماعِ الأمرِ والنهيِ، يقعُ التعارضُ حتماً بين دليلِ الأمرِ ودليلِ النهيِ، لأنّ الأخذَ بإطلاقِ الدليلينِ معاً معناهُ اجتماعُ الأمرِ والنهيِ، وهو مستحيلٌ بحسبِ الفرضِ، ويجبُ أنْ يعالجَ هذا التعارضُ بينَ الدليلينِ وفقاً للقواعدِ العامّةِ للتعارض.

وخلافاً لذلكَ إذا قلنا بالجواز، فإنّا نأخذُ حينئذٍ بإطلاقِ الدليلينِ معاً بدونِ محذور.

الشرح

ما زال كلامنا في الحالتين اللتين أصبحتا محلّ خلاف بين الأصوليّين من جهة إلحاقهما بوحدة المتعلّق أو تعدّده، وانتهينا سابقاً من الحالة الأولى التي كنّا نفترض فيها أنّ الوجوب متعلّق بالطبيعي والحرمة متعلّقة بحصّة منه مع وحدة العنوان.

ولكن لو تجاوزنا هذه الحالة وافترضنا أنّها تلحق بصورة وحدة المتعلّق وانتهينا إلى القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي، للأخذ بأحد الاحتمالات الثلاثة الأولى في تفسير وجوب الطبيعي، وأردنا الآن إدخال عنصر جديد في البحث وهو تغاير عنوان الطبيعي عن عنوان الحصّة، فهل يكفي مثل ذلك لرفع الاستحالة؟ وهي الحالة الثانية التي نودّ طرحها الآن.

الحالة الثانية

أن يتعلّق الأمر بالطبيعي، والنهي عن حصّة منه، مع تغاير عنوان المأمور به عن المنهيّ عنه، كما لو قال المولى: «صلِّ» و«لا تغصب»، وصلّى المكلّف في الأرض المغصوبة، فإنّنا لو نظرنا من جهةٍ إلى الفعل الصادر من المكلّف لوجدنا أنّه صلاة، ولو نظرنا له من جهة أخرى لوجدنا أنّه تصرّف في المغصوب. فبلحاظ كونه صلاة يكون واجباً، وبلحاظ كونه غصباً يكون حراماً، مع أنّه فعل واحد.

والسؤال: هل يكفي تغاير العنوان لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي عن الصلاة في المكان المغصوب؟

قولان في المسألة:

القول الأوّل: إنّ التغاير في العنوان يكفي لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي، لوجهين:

الأوّل: أنّ الأحكام الشرعيّة تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة لا بالأفعال الخارجيّة. فإنّ قول المولى: «صلِّ» لا يتعلّق بالفعل الخارجي للصلاة وإنّما يتعلّق بعنوانها. نعم، يكون الفعل الخارجي مسقطاً للأمر بها كما سيأتي من أنّ الامتثال مسقط للتكليف.

وإذا كانت الأحكام متعلّقة بالعناوين فلا مانع إذاً من اجتماع الأمر والنهي على الفعل الواقع من المكلّف وهو الصلاة في الأرض المغصوبة، فباعتبار كونه صلاة يكون واجباً بعنوان الصلاة، وباعتبار أنّه تصرّف في المغصوب يكون حراماً بعنوان الغصب، وأمّا كون الفعل في الخارج واحداً وتصادق عليه العنوانان فلا محذور فيه بعد عدم كونه متعلّقاً للأحكام الشرعيّة مباشرة.

بعبارة أخرى: ما هو واحد ليس متعلّقاً للأحكام الشرعيّة، وما هو متعلّق لها ـ وهو العنوان ـ ليس بواحد، ومعه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي كما تقدّم.

الثاني: أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون في الخارج، فيكون ما صدر من المكلّف في الأرض المغصوبة فعلان ومعنونان حقيقةُ أحدهما صلاة والآخر غصب وإن كنّا لا نستطيع الفصل بينهما وتشخيص كلّ منهما بالعين المجرّدة، وذلك لأنّ المصداقين متشابكان وغير متميّزين، كما هو الحال في المركبات الكيميائيّة من قبيل تركّب الماء من الأوكسجين والهيدروجين، مع أنّ الإنسان لا يستطيع التمييز بين العنصرين عند نظره

إلى الماء.

وعليه، فيكون جواز الاجتماع على هذا الوجه أوضح من سابقه؛ وذلك لتعدّد العنوان والمعنون هنا، بخلاف سابقه فقد فرضنا فيه أنّ المعنون واحد في الخارج وتعدّد العنوان يكفي لرفع الاستحالة.

وبهذا ينتهي صاحب القول الأوّل من خلال الوجهين المذكورين إلى إلحاق الحالة الثانية بفرض تعدّد المتعلّق والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

القول الثاني: إنّ الحالة الثانية تلحق بصورة وحدة المتعلّق لا تعدّده؛ لبطلان كلا الوجهين المذكورين في القول السابق:

• أمّا بطلان الوجه الأوّل؛ فلأجل أنّ العنوان وإن كان هو متعلّق الحكم الشرعي إلّا أنّه ليس بوصفه مفهوماً وصورة ذهنيّة مستقلّة، بل باعتبار كونه مرآة للخارج وحاكياً عنه، فإنّ الصورة التي تحصل في الذهن يمكن النظر لها بلحاظين:

ـ إمّا بلحاظ كونها مفهوماً ذهنيّاً مستقلاًّ، وهو المعبَّر عنه بالعلم.

ـ أو بلحاظ كونها وجوداً ذهنيّاً كاشفاً عن الواقع الخارجي وحاكياً عنه، ويصطلح عليه بالوجود الذهنيّ.

ويمكننا تقريب الفكرة بمثال المرآة، فإنّ نظر الإنسان لها تارةً يكون من حيث سلامتها وعدم وجود عيب فيها حين شرائها، فتكون النظرة لها استقلاليّة، وأخرى ينظر لها ليرى صورته فيها، ويعبّر عن النظر الأوّل بـ «ما فيه ينظر»، وعن النظر الثاني بـ «ما به النظر».

والعنوان الذي يكون متعلّقاً للأحكام الشرعيّة هو الملحوظ بالنظر واللحاظ الثاني، لهذا لو قام المكلّف بتصوّر الصلاة في ذهنه فلا يكون ممتثلاً

للأمر بها، وإذا كانت العناوين مأخوذة بهذا اللحاظ فلا يكفي تعدّدها لرفع الاستحالة ما لم يتعدّد الخارج الذي تحكي عنه تلك العناوين، والمفروض أنّ الفعل الخارجي في المقام واحد، وعليه فاستحالة اجتماع الأمر والنهي باقية على حالها.

• وأمّا بطلان الوجه الثاني؛ فلأنّ إثبات تعدّد الخارج والمعنون من خلال تعدّد العنوان بنحو الضابطة الكلّية غير صحيح، إذ بالإمكان انتزاع عناوين متعدّدة في الشيء الواحد خارجاً، فإنّ الباري جلّ شأنه حقيقة واحدة ومع ذلك يعبّر عنه بعناوين متعدّدة مثل: العالم والقادر والحيّ... . نعم، قد يكون تعدّد العنوان كاشفاً عن تعدّد المعنون في بعض الأحيان، ولكن قد لا يكون كذلك في أحيان أخرى، فكون تعدّد العنوان معبّراً عن تعدّد المعنون دائماً غير صحيح.

وببطلان وجهي القول الأوّل ينتهي صاحب هذا القول إلى إلحاق الحالة الثانية بوحدة المتعلّق والقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فيها.

ثمرة البحث

قد يُسأل عن الثمرة المترتّبة على هذا البحث، فهل يختلف الحال بين القول بإرجاع الحالتين المتقدّمتين بفرض وحدة المتعلّق والانتهاء إلى القول بالامتناع، أو إرجاعهما إلى صورة تعدّد المتعلّق والانتهاء إلى القول بالجواز؟

الجواب: إنّ تصوير ثمرة البحث تتّضح في إمكانيّة الأخذ بإطلاق كلا الدليلين ـ أي دليل الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصّة ـ أو عدم إمكان ذلك، فإن قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي على الحصّة ـ وهي الصلاة في الحمّام في الحالة الأولى، وفي الأرض المغصوبة في الحالة الثانية ـ فسيكون

المقام أحد مصاديق باب التعارض؛ إذ لا يعقل أن تكون الصلاة في الحمّام أو الأرض المغصوبة مأموراً بها ومنهيّاً عنها، بل لابدّ من تقديم أحد الدليلين على الآخر وفقاً لموازين باب التعارض.

وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي ـ إمّا لأجل أنّ تعلّق الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصّة مع عدم سريان الوجوب إليها كافٍ لرفع الاستحالة في الحالة الأولى، أو لأنّ تعدّد العنوان يكفي لرفع الاستحالة في الحالة الثانية ـ فلا يقع التعارض بين الدليلين ولا مانع من الأخذ بهما معاً، ويحكم على صلاة المكلّف في الحمّام أو الأرض المغصوبة بالصحّة وإن كان مستحقّاً للإثم لإيقاعها في الحمّام والمكان المغصوب.

بعبارة ثانية: إن بنينا على الاستحالة فلا يمكن الالتزام بإطلاق الدليلين؛ لأنّ الالتزام بإطلاقهما معاً يؤدّي إلى اجتماع الأمر والنهي، والمفروض أنّه مستحيل، إذ إنّ إطلاق «صلِّ» يشمل ما لو كانت الصلاة في الأرض المغصوبة، وإطلاق «لا تغصب» يشمل ما لو كان الغصب صلاة، فتكون الصلاة في المغصوب مجمعاً لإطلاق كلا الدليلين والحال أنّ اجتماع الأمر والنهي على مصداق واحد مستحيل، فيقع التعارض بينهما، إذاً لابدّ من تقديم أحدهما وفقاً لقواعد باب التعارض.

وأمّا إن بنينا على الجواز، فلا مانع من الأخذ بإطلاق كلا الدليلين، ولا محذور في أن يكون قول المولى: «صلِّ» مطلقاً حتّى لحالة الصلاة في المغصوب، وقوله: «لا تغصب» مطلقاً حتّى حالة كون التصرّف الغصبيّ صلاةً، إذ المفروض أنّ اجتماعهما جائز، فيكون دليل الأمر على حاله ويحكم على الصلاة بالصحّة، ودليل النهي على حاله ويحكم على الغصب بالحرمة.

أضواء على النصّ

- قولهﭬ: «**ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة**». لترجيح أحد الاحتمالات الثلاثة الأولى في تفسير وجوب الطبيعي، فإنّ الأخذ بأيٍّ منها ينتهي بالباحث إلى القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي في الحالة الأولى.
- قولهﭬ: «**كما في: صلِّ ولا تغصب**». إنّ الأمر المتعلّق بالطبيعي هو «صلِّ»، والمتعلّق بالحصّة هو «لا تغصب»، لكنّه بعنوان آخر غير عنوان الصلاة.
- قولهﭬ: «**كان ما وقع منه باعتباره صلاة مصداقاً للواجب**». المناسب: التعبير بكون الصلاة «متعلّقاً» لا «مصداقاً»، لأنّنا دخلنا إلى الحالة الثانية بعد فرض القول بالاستحالة في الحالة الأولى، والاستحالة لا تتمّ مع فرض كون المأتيّ به مصداقاً للمأمور به؛ إذ سيكون المأمور به عندئذ هو الطبيعي والحصّة مصداقاً له، وهذا ملاك الجواز لا الاستحالة، فالتفت.
- قولهﭬ: «**بل هناك من يذهب إلى أنّ تعدّد العنوان**». هذا هو الوجه الثاني في القول الأوّل.
- قولهﭬ: «**لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآة**». هذا ردٌّ على أوّل الوجهين في القول الأوّل.
- قولهﭬ: «**لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن**». أي: أنّ العناوين تتعلّق بها الأحكام بما هي وجود ذهنيّ حاكٍ عن الخارج، لا بما هي مفهوم ذهنيّ مستقلّ.
- قولهﭬ: «**ولا يمكن أن نبرهن على تعدّده**». أي العنوان، وهذا ردّ على ثاني الوجهين في القول الأوّل.

الوجوب الغيري لمقدّمات الواجب

لاشكَّ في أنَّ المكلَّفَ مسؤولٌ عقلاً عنْ توفيرِ المقدِّماتِ العقليّةِ والشرعيّةِ للواجبِ؛ إذْ لا يمكنُه الامتثالُ بدونِ ذلك، ولكنْ وقعَ البحثُ في أنّ هذهِ المقدّماتِ، هل تتّصفُ بالوجوبِ الشرعيِّ تبعاً لوجوبِ ذيها؟ بمعنى أنّه هل يترشّحُ عليها في نفسِ المولى إرادةٌ من إرادتِه للواجبِ الأصيل، ووجوبٌ من إيجابِه لذلك الواجبِ؟

فهناك منْ ذهبَ إلى أنّ إرادةَ شيءٍ وإيجابَه يستلزمانِ إرادةَ مقدِّماتِه وإيجابَها، وتسمَّى الإرادةُ المترشّحةُ بـ «الإرادةِ الغيريّة»، والوجوبُ المترشّحُ بـ «الوجوبِ الغيريِّ» في مقابلِ الإرادةِ النفسيّةِ والوجوبِ النفسيِّ، وهناك من أنكرَ ذلك.

وقد يقالُ بالتفصيلِ بينَ الإرادةِ والإيجابِ. فبالنسبةِ إلى الإرادةِ وما تعبِّرُ عنه من حبٍّ يقالُ بالملازمةِ والترشّحِ، فحبُّ الشيءِ يكونُ علّةً لحبِّ مقدِّمتِه. وبالنسبةِ إلى الإيجابِ والجعلِ يقالُ بعدم الملازمةِ.

والقائلونَ بالملازمةِ يتّفقونَ على أنّ الوجوبَ الغيريَّ معلولٌ للوجوبِ النفسيِّ، وعلى هذا الأساسِ لا يمكنُ أن يسبقَه في الحدوثِ، كما لا يمكنُ أن يتعلّقَ بقيودِ الوجوبِ، لأنّ الوجوبَ

النفسيَّ لا يوجدُ الّا بعدَ افتراضِ وجودِها، والوجوبَ الغيريَّ لا يوجدُ إلّا بعدَ افتراضِ الوجوبِ النفسيِّ.

وهذا يعني أنّ الوجوبَ الغيريَّ مسبوقٌ دائماً بوجودِ قيودِ الوجوبِ، فكيف يعقلُ أن يتعلَّقَ بها؟ وإنّما يتعلّقُ بقيودِ الواجبِ ومقدِّماتِه العقليّةِ والشرعيّة.

كما أنّهم يتّفقونَ على أنّ الوجوبَ الغيريَّ ليس له حسابٌ مستقلٌّ في عالمِ الإدانةِ واستحقاقِ العقابِ؛ لوضوحِ أنّه لا يتعدّدُ استحقاقُ العقابِ بتعدّدِ ما للواجبِ النفسيِّ المتروكِ من مقدِّماتٍ، كما أنّ الوجوبَ الغيريَّ لا يمكنُ أنْ يكونَ مقصوداً للمكلَّفِ في مقامِ الامتثالِ على وجهِ الاستقلالِ، بل يكونُ التحرّكُ عنه دائماً في إطارِ التحرُّكِ عن الوجوبِ النفسيِّ. فمن لا يتحرّكُ عن الأمر بذي المقدِّمةِ، لا يمكنُه أنْ يتحرّكَ من قِبلِ الوجوبِ الغيريِّ، لأنّ الانقيادَ إلى المولى إنّما يكونُ بتطبيقِ المكلّفِ إرادتَه التكوينيةَ على إرادةِ المولى التشريعيةِ، ولمّا كانتْ إرادةُ المولى للمقدِّمةِ تبعيّةً، فكذلك لابدّ أنْ يكونَ حالُ المكلَّفِ.

واختلفَ القائلونَ بالملازمةِ بعدَ ذلكَ في أنّ الوجوبَ الغيريَّ، هل يتعلّقُ بالحصّةِ الموصلةِ من المقدِّمةِ إلى ذيها، أو بالجامعِ المنطبقِ على الموصلِ وغيرِه؟

فلو أتَى المكلّفُ بالمقدِّمةِ ولم يأتِ بذيها، يكونُ قد أتَى بمصداقِ

الواجبِ الغيريِّ على الوجهِ الثاني دونَه على الوجهِ الأوّل.

ولا برهانَ على أصلِ الملازمةِ إثباتاً أو نفياً في عالمِ الإرادةِ، وإنّما المرجعُ الوجدانُ الشاهدُ بوجودِها، وأمّا في عالم الجعلِ والإيجابِ فالملازمةُ لا معنى لها، لأنّ الجعلَ فعلٌ اختياريٌّ للفاعلِ، ولا يمكنُ أن يترشّحَ من شيءٍ آخرَ ترشُّحاً ضروريّاً، كما هو معنى الملازمةِ.

الشرح

الوجوب الغيري لمقدّمة الواجب

إنّ الفهرسة العامّة لمطالب هذا البحث يمكن إدراجها بالنحو التالي في ضوء ما جاء في عبارة المصنّف ﷺ:

١ ـ تحرير محلّ النزاع.

٢ ـ الأقوال المطروحة في المسألة.

٣ ـ خصائص الوجوب الغيري.

٤ ـ الوجوب الغيري بين تعلّقه بالحصّة الموصلة أو الجامع.

٥ ـ مختار المصنّف ﷺ.

٦ ـ ثمرة البحث.

وإليك الأبحاث تفصيلاً حسب الترتيب المذكور.

تحرير محلّ النزاع

أشرنا في قاعدة «تنوّع القيود وأحكامها» إلى أنّ هناك نوعين من القيود، هما: قيود الوجوب، وقيود الواجب، وقلنا إنّ المكلّف ليس مسؤولاً عن تحصيل قيود الوجوب؛ لأنّه قبل تحقّقها لا وجوب في عهدة المكلّف ليحصّل قيوده، وليس الحال كذلك بالنسبة إلى قيود الواجب، فإنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها سواء كانت عقلية أم شرعيّه؛ لفعليّة الوجوب في عهدة المكلّف، فإنّ العقل يدرك ضرورة إيجاد متعلّق الوجوب الفعلي، وهو لا يوجد إلّا بإيجاد مقدّماته، وإلّا كان عاصياً بنظر العقل.

وبعد اتّضاح ذلك نقول: لا إشكال في وجوب مقدّمة الواجب عقلاً؛ إذ إنّه يدرك ـ كما أسلفنا ـ وجوب تحصيل ما له دخل في امتثال الواجب بعد صيرورة وجوبه فعليّاً، والمفروض أنّ الواجب لا يوجد إلّا بإيجاد مقدّماته، فيكون وجوب تحصيل المقدّمة عقلاً أمراً مسلّماً.

إنّما الكلام في أنّ مقدّمة الواجب هل تتّصف ـ بالإضافة إلى الوجوب العقلي ـ بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب ذيها، بحيث يترشّح من إرادة الوجوب الأصيل وإيجابه إرادة وإيجاب للمقدّمة؟

فمثلاً: هل يتّصف السفر ـ الذي يعدّ مقدّمة للوقوف بعرفات ـ بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب الوقوف، أم يكتفى لأجل امتثاله بكونه واجباً عقلاً؟

وكذا الحال فيما لو قال المولى: «صلِّ» ثمّ قال: «لا صلاة إلّا بطهور»، فإنّ ممّا لا شبهة فيه أنّ العقل يدرك وجوب تحصيل الطهارة قبل الإتيان بالصلاة، ولكن هل يترشّح عليها وجوب شرعيّ من الصلاة، فيكون عندنا وجوبان شرعيّان أحدهما أصيل للصلاة والآخر تبعيٌّ للوضوء؟

فالكلام إذاً في الوجوب الشرعي لمقدّمة الواجب، وليس في الضرورة واللابديّة العقلية، فإنّه أمرٌ مفروغ عنه بين الأصوليّين.

وبعد اتّضاح محلّ النزاع وتحريره نطرح الأقوال المذكورة في المسألة.

الأقوال المطروحة في المسألة

انقسم الأصوليّون في اتّصاف مقدّمة الواجب بالوجوب الشرعي واستلزام ترشّح الإرادة والإيجاب من ذيها عليها على ثلاثة أقوال:

الأوّل: القول بالملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإيجابه وإرادة المقدّمة وإيجابها، بمعنى أنّ لازم إرادة المولى الصلاة وإيجابها، هو إرادة الوضوء

وإيجابه، فيكون عندنا وجوبان شرعيّان، غاية الأمر أنّ وجوب ذي المقدّمة وجوب نفسيّ ومرادٌ بالإرادة النفسيّة، بينما يكون وجوب المقدّمة غيريّاً ـ أي واجباً لأجل غيره ـ ومراداً بالإرادة الغيريّة.

الثاني: إنكار الملازمة، وعدم ترشّح الإرادة والإيجاب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، ومن ثمّ عدم اتّصافها بالوجوب الشرعي.

الثالث: التفصيل بين الإرادة والإيجاب بين المقدّمة وذيها. فيقال بالملازمة والترشّح بالنسبة إلى مبادئ الوجوب من حبّ وإرادة، وعدم الملازمة والترشّح بالنسبة إلى الإيجاب، بمعنى: أنّ الذي يترشّح من الوجوب النفسي على مقدّمته هو الإرادة والحبّ دون الإيجاب؛ وذلك لأنّ إرادة الشيء وحبّه علّة لإرادة مقدّمته وحبّها؛ باعتبار توقّفه عليها، وإلّا لما كان ذلك الشيء مراداً أساساً، وليس حال الإيجاب كذلك، فإنّ إيجاب شيء لا يستلزم إيجاب مقدّماته؛ إذ إنّ الإيجاب والجعل أمر اختياريّ وواقع تحت اختيار المولى المشرّع، فله أن يجعل شيئاً واجباً من دون أن يجعل الوجوب على مقدّمته، بخلاف الإرادة والحبّ فإنّه أمر غير اختياريّ، فإنّ الإنسان إذا أراد شيئاً أراد مقدّماته بالضرورة.

إن قلت: إنّ ما ذُكر صحيحٌ بالنسبة إلى الإنسان ولكن لا يلزم منه أن يكون المولى كذلك، فربما يريد شيئاً ولا يريد مقدّماته، فيكون حال الإرادة حال الإيجاب؟

قلت: إنّنا نتحدّث عن المولى بوصفه مشرّعاً، والمفروض أنّه جارٍ في مقام التشريع على سيرة العقلاء في تشريعاتهم، ومراجعة حالهم يشهد بأنّ مَن أراد شيئاً أراد مقدّماته، بل إنّه أمرٌ ثابت بالوجدان.

فتلخّص: أنّ الأقوال في مسألة الوجوب الغيري للمقدّمة ثلاثة:

• قول بإثبات الوجوب لها مطلقاً على مستوى الإرادة والإيجاب.
• وقول بإنكاره مطلقاً.
• وثالث بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب.

خصائص الوجوب الغيري

إنّ القائلين بثبوت الوجوب الغيري للمقدّمة ووجود الملازمة بين المقدّمة وذيها في الإرادة والإيجاب، اتّفقوا على وجود خصائص وصفات يتّصف بها الوجوب الغيري، نذكر ثلاثاً منها:

الخصوصيّة الأولى: معلوليّة الوجوب الغيري للوجوب النفسي، وعلى هذا الأساس لا يعقل أن يكون سابقاً على الوجوب النفسي؛ لأنّه يلزم منه تقدّم المعلول على علّته، وهو محال.

وفي ضوء ذلك يفهم أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بقيود الوجوب ولا يمكن لها أن تتّصف بالوجوب الغيري إطلاقاً؛ لأنّه سنخ وجوب يترشّح من الوجوب النفسي، والوجوب النفسي لا يكون متحقّقاً إلّا بتحقّق قيوده، وأمّا قبل تحقّقها فلا وجوب أصلاً لكي يقال بترشّح الوجوب منه إلى مقدّماته وقيوده. فقبل تحقّق الاستطاعة ـ مثلاً ـ لا وجوب للحجّ حتّى يترشّح الوجوب منه إلى الاستطاعة.

وإنّما متعلّق الوجوب الغيري ـ على القول به ـ هو مقدّمة الواجب وقيوده سواء كانت شرعيّة أم عقليّة، وهذا يعني أنّ الوجوب الغيري متأخّر دائماً عن قيود الوجوب، فإنّ وجوب الإتيان بمقدّمة الواجب لا يتمّ إلّا بعد الأمر بإيجاد الواجب، والواجب لا يكون كذلك إلّا بعد فعلية الوجوب، والفعلية إنّما تحصل بعد تحقّق قيود الوجوب. أي كما يلي:

قيود الوجوب ← فعليّة الوجوب ← الأمر بإيجاد الواجب ← وجوب المقدّمة.

وبملاحظة هذا المخطّط تتّضح الصورة بشكل أجلى، فإنّ مقدّمة الواجب تتأخّر عن قيود الوجوب بثلاث مراحل، وعليه فالوجوب الغيري مسبوق بها دائماً.

الخصوصيّة الثانية: عدم صلاحيّته للإدانة، بمعنى أنّ الوجوب الغيري ليس له حساب مستقلّ في عالم الإدانة واستحقاق العقاب، فإنّ مَن ترك الوقوف بعرفات وفاته الحجّ لا يعاقب على ترك الحجّ وعلى ترك طيّ المسافة، وإنّما يعاقب عقاباً واحداً على عدم الإتيان بالحجّ، وهكذا مَن ترك الصلاة فإنّه يعاقب على تركها، ولا يتعدّد العقاب لأجل تركها وترك الوضوء.

نعم، قد يقال بتعدّد الثواب فيما لو أتى المكلّف بواجب له عدّة مقدّمات باعتبار أنّ الثواب من الله تعالى مبنيّ على التفضّل لا الاستحقاق، والخالق الجواد لا تزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً، ولكن هذا في عالم الإثابة، وكلامنا نحن في عالم الإدانة.

فظهر أنّ الوجوب الغيري ليس له عقوبة تخصّه في حال المخالفة والعصيان، وإنّما هي على ترك الوجوب النفسي فقط.

الخصوصيّة الثالثة: عدم صلاحيّته للمحرّكية، بمعنى أنّ المكلّف لا يمكنه أن يقصد الوجوب الغيري في مقام الامتثال بنحو الاستقلال، لأنّ الوجوب الغيري هو ما وجب لأجل غيره بنحو يترشّح عليه الوجوب من قبل الوجوب النفسي، فالمقصود والمحرّك الأساس للمكلّف نحو الامتثال هو وجوب ذي المقدّمة، وأمّا التحرّك نحو المقدّمة فإنّما يكون ضمن إطار التحرّك لامتثال ذيها وليس لها وحدها صلاحيّة للمحرّكية؛ فإنّ من عزم على ترك الحجّ ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يحصل له عزم وإرادة للإتيان بمقدّماته

من قبيل السفر ونحوه، ومن عزم على الحجّ وأتى بالمقدّمة فليس لأجل كونها محرّكة بل لأجل التحرّك لامتثال الوجوب النفسي.

فاتّضح إلى هنا أنّ ذي المقدّمة هو المحرّك في مقام الامتثال وهو المقصود بالأساس، وأمّا محرّكية المقدّمة فتقع ضمن إطار التحرّك نحوه. هكذا أراد الشارع عند جعله الوجوب النفسي وترشّحه على مقدّماته، وانقياد المكلّف إنّما يتحقّق فيما لو طبّق إرادته التكوينيّة على إرادة المولى التشريعيّة، وحيث إنّ المولى قد أراد ذا المقدّمة بالوجوب النفسي وجعل التحرّك من قبله هو الأساس وأمّا التحرّك عن المقدّمة فبالتبع لا بالاستقلال، فينبغي أن يكون حال المكلّف ومقصوده عند الامتثال على طبق جعل المولى ومراده التشريعي.

متعلق الوجوب الغيري

بعد أن اتّفق الأصوليّون القائلون بالملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها شرعاً على تحديد خصائص الوجوب الغيري، اختلفوا فيما بينهم في تصوير متعلّق الوجوب الغيري:

فهل يتعلّق الوجوب الغيري للمقدّمة بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذيها، أم يتعلّق بجامع المقدّمة الذي ينطبق على الحصّة الموصلة وغير الموصلة؟

فإنّ المقدّمة من حيث لحوق ذي المقدّمة لها وعدم لحوقه، لها حالتان:

١ ـ أن يأتي المكلّف بذي المقدّمة بعدها، بمعنى أنّ المقدّمة توصل المكلّف إلى الإتيان بذي المقدّمة، وهي المسمّاة بالمقدّمة الموصلة.

٢ ـ أن لا يأتي المكلّف بذي المقدّمة بعدها، كما لو توضّأ للصلاة ولكنّه

تماهل ولم يصلِّ، وهي المسمّاة بالمقدّمة غير الموصلة.

والسؤال: هل متعلّق الوجوب الغيري للمقدّمة هو الحصة الموصلة فقط، أم الجامع الذي يشمل الحالتين؟ وبعبارة ثانية: هل اتّصاف الوضوء بالوجوب الغيري متوقّف على الإتيان بالصلاة، أم أنّه يتّصف به سواء أعقبته الصلاة أم لا؟

الجواب: إنّ هناك قولين في المسألة، والثمرة تظهر فيما لو توضّأ المكلّف ولم يصلِّ، فإنّ وضوءه يتّصف بالوجوب الغيري بناءً على تعلّقه بالجامع، دونما إذا كان متعلّقه الحصّة الموصلة.

ثمّ لابدّ من الالتفات إلى أنّ اتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيري بناءً على القول بتعلّقه بالجامع يكون بمجرّد الإتيان بالمقدّمة، وأمّا بناءً على تعلّقه بالحصّة الموصلة فلا يمكن للمكلّف الجزم بكون المقدّمة مصداقاً للوجوب الغيري إلّا بعد الإتيان بذي المقدّمة، فيكون إتيانه به بمثابة الشرط المتأخّر لاتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيري.

الخلاصة

إنّ الأقوال في الوجوب الغيري للمقدّمة وفق ما انتهينا إليه في الأبحاث السابقة أربعة:

١ ـ إنكار الملازمة بين المقدّمة وذيها مطلقاً، أي في الإرادة والإيجاب.

٢ ـ التفصيل بين الإرادة والإيجاب بادّعاء الملازمة في الأوّل دون الثاني.

٣ ـ الملازمة بين المقدّمة وذيها مطلقاً فيما لو كانت موصلة.

٤ ـ الملازمة بين المقدّمة وذيها مطلقاً حتّى لو لم تكن موصلة.

من هنا يتبادر التساؤل التالي: ما هو مختار المصنّف ﷺ ؟

مختار المصنّف

بعد أن ذكر السيّد الشهيدؒ النقاط المرتبطة ببحث الوجوب الغيري من تحرير محلّ النزاع وبيان خصائص الوجوب الغيري ومتعلّقه على القول به، أوجز الكلام في تحديد مختاره من بين الأقوال المطروحة، وهو القول بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب.

أمّا القول بالملازمة بين المقدّمة وذيها على مستوى الإرادة، فهو وإن كان عارياً عن الدليل والبرهان سلباً كان أو إيجاباً، إلّا أنّ الوجدان حاكم بوجود الملازمة، إذ هو قاضٍ بأنّ مَن أراد شيئاً أراد مقدّماته.

وأمّا عدم الملازمة على مستوى الإيجاب والجعل؛ فلأنّ جعل الوجوب أمر اختياريّ بيد المولى، بينما مقتضى القول بالملازمة فيه هو ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة على المقدّمة قهراً، ويستحيل أن يتّصف الشيء الواحد بكونه اختياريّاً وغير اختياريّ في الوقت نفسه.

وبهذا يبطل القول بالملازمة مطلقاً ـ أي في الإرادة والإيجاب معاً ـ بشقّيه، كما يبطل القول بإنكارها مطلقاً، لأنّه لا دليل عليه، بالإضافة إلى أنّ الوجدان شاهد بوجود الملازمة على مستوى الإرادة كما قلنا، فيكون القول بالتفصيل هو المتعيّن.

وأمّا ثمرة البحث فهو ما سنقف عليه بعد إلقاء نظرة على النصّ.

أضواء على النصّ

- قولهؒ: «**إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك**». أي بدون توفير مقدّمات الواجب العقليّة والشرعيّة، والقاضي بعدم الإمكان هو العقل، فإنّ الضرورة واللابديّة العقلية بتحصيل مقدّمات الواجب أمرٌ مسلّم عند

جميع الأصوليّين.

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**لا يمكن أن يسبقه في الحدوث**». أي: أنّ الوجوب الغيري لا يسبق الوجوب النفسي في الحدوث؛ لأنّه يلزم منه تقدّم المعلول على علّته، وهو محال.

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**كما أنّ الوجوب الغيري لا يمكن أن يكون مقصوداً**». هذه هي الخصوصيّة الثالثة للوجوب الغيري.

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**لا يمكنه أن يتحرّك من قبل الوجوب الغيري**». المقصود بعدم الإمكان هنا عدم الإمكان شرعاً، بمعنى أنّ المكلّف إذا أراد الامتثال المرضيّ عند الشارع ويتحقّق الانقياد منه إليه، فعليه أن يأتي بالمأمور به في ضوء مراد الشارع، فيطبّق إرادته التكوينيّة على المراد التشريعي للمولى، وحيث إنّ الشارع جعل المحرّك والمقصود الأساس هو الوجوب النفسي وأمّا الغيري فبالتبع وأراد ذلك، فينبغي أن يكون حال المكلّف في مقام الامتثال كذلك.

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**واختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك**». أي: بعد اتّفاقهم على الملازمة وعلى خصائص الوجوب الغيري.

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذيها**». الجار والمجرور «إلى ذيها» متعلّق بـ «الموصلة».

• قوله‌ﺗﺪﺱ: «**ولا يمكن أن يترشّح.. ترشّحاً ضروريّاً**». لأنّ معنى الترشّح الضروري للإيجاب والجعل هو صيرورة الجعل أمراً غير اختياريّ، وكيف يكون الجعل أمراً اختياريّاً وغير اختياريّ في الوقت نفسه؟

وأمّا ثمرةُ هذا البحثِ: فقد يبدو ـ على ضوءِ ما تقدّمَ ـ أنّه لا ثمرةَ له ما دامَ الوجوبُ الغيريُّ غيرَ صالحٍ للإدانةِ والمحرّكيةِ، وإنّما هو تابعٌ محضٌ، ولا إدانةَ ولا محرّكيةً إلّا للوجوبِ النفسيِّ، والوجوبُ النفسيُّ يكفي وحدَه لجعلِ المكلَّفِ مسؤولاً عقلاً عنْ توفيرِ المقدِّماتِ، لأنّ امتثالَه لا يتمُّ بدونِ ذلكَ، فأيُّ فرقٍ بينَ افتراضِ وجودِ الوجوبِ الغيريِّ وافتراضِ عدمِه.

و لكنْ قد يمكنُ تصويرُ بعضِ الثمراتِ، ومثالُ ذلك:

أنّه إذا وجبَ إنقاذُ الغريقِ وتوقّفَ على مقدّمةٍ محرَّمةٍ أقلِّ أهمّيّةً، وهي إتلافُ زرعِ الغيرِ، فيجوزُ للمكلّفِ ارتكابُ المقدّمةِ المحرّمةِ تمهيداً لإنقاذِ الغريقِ. فإذا افترضْنا أنّ المكلَّفَ ارتكبَ المقدّمةَ المحرَّمةَ ولم ينقذِ الغريقَ، فعلى القولِ بالملازمةِ وبأنّ الوجوبَ الغيريَّ يتعلَّقُ بالجامعِ بينَ الحصَّةِ الموصلةِ وغيرِها، تقعُ المقدّمةُ التي ارتكبَها المكلّفُ مصداقاً للواجبِ ولا تكونُ محرَّمةً في تلكَ الحالةِ؛ لامتناعِ اجتماعِ الوجوبِ والحرمةِ على شيءٍ واحد.

وعلى القولِ بإنكارِ الملازمةِ أو باختصاصِ الوجوبِ الغيريِّ بالحصَّةِ الموصلةِ، لا تقعُ المقدّمةُ المذكورةُ مصداقاً للواجبِ، ولا موجبَ حينئذٍ لسقوطِ حرمتِها، بل تكونُ محرَّمةً بالفعلِ، وإنّما تسقطُ الحرمةُ عن الحصَّةِ الموصلةِ من المقدّمةِ خاصّةً.

الشرح

انتهينا فيما سبق من بيان الوجوب الغيري وتحديد خصائصه، وتحرير محلّ النزاع، وذكر الأقوال المطروحة فيه، وتحديد مختار المصنّف، وبقي أن نشير إلى النقطة الأخيرة في بحث الوجوب الغيري لمقدّمة الواجب، وهي بيان الثمرة التي تترتّب على هذا البحث، وهو ما سنقف عليه.

ثمرة البحث

قد يتوهّم البعض بأن لا ثمرة عمليّة تترتّب على بحث الوجوب الغيري لمقدّمة الواجب؛ ذلك لأنّ الفائدة من جعل الوجوب ـ أيّ وجوب ـ تكمن في أمرين:

الأوّل: البعث نحو الإتيان بالفعل.

الثاني: استحقاق العقوبة عند عدم الامتثال.

ومن الواضح أنّ الوجوب الغيري للمقدّمة ـ على القول به ـ سنخ وجوب لا يكون صالحاً للمحرّكية والعقاب كما تقدّم في البحث السابق عند تحديد خصائصه، فإنّ الانبعاث والتحريك يحصل من قبل الوجوب النفسي، ويكفي وحده لجعل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفير مقدّمة الواجب بلا حاجة إلى جعل الوجوب الشرعي للمقدّمة، فإنّ المسؤولية العقلية لا خلاف عليها كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، كما أنّ استحقاق العقاب والإدانة يترتّب على الوجوب النفسي أيضاً، ولا يتعدّد العقاب بعدد ما للوجوب النفسي من مقدّمات.

وعلى ذلك، فسواء قلنا بالوجوب الغيري للمقدّمة أم لم نقل، لا يختلف الحال بعد كونه وجوباً غير صالح للمحرّكية والإدانة، ومن ثمّ يمكن القول بعدم إمكان تصوّر ثمرة للبحث المذكور.

هذا، ولكن بالإمكان تصوير بعض الثمرات كما يقول السيّد الشهيد، ويستعرض‌ﷺ واحدة منها، وحاصلها: أنّنا لو افترضنا أنّ المكلّف يجب عليه إنقاذ الغريق، وكان إنقاذه متوقّفاً على مقدّمة محرّمة كاجتياز الأرض المغصوبة والتصرّف فيها وإتلاف الزرع الموجود فيها، وافترضنا أنّ إنقاذ الغريق أهمّ عند الشارع من حرمة التصرّف وإتلاف الزرع، فدخل المكلّف وتصرّف ولكنّه لم ينقذ الغريق، ففي مثل هذه الحالة تظهر الثمرة ويختلف الحكم الشرعي للتصرّف في الأرض المغصوبة بين ما لو قلنا بالوجوب الغيري عنه فيما لو قلنا بعدمه.

فإن قلنا بالملازمة، أي بالوجوب الغيري للمقدّمة وأنّه وجوب يتعلّق بالجامع بين الحصّة الموصلة من المقدّمة وغيرها، فسيكون التصرّف بالأرض المغصوبة وإتلاف زرع الغير واجباً، وبعد اتّصافه بالوجوب لا يمكن اتّصافه بالحرمة أيضاً؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على فعل واحد وشيء واحد، وبالتالي لا يكون التصرّف المذكور حراماً حتّى مع عدم تحقّق الإنقاذ من المكلّف، لأنّ المفروض أنّه مقدّمة للواجب ومقدّمة الواجب واجبة حسب الفرض كما أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الحصّة الموصلة وغيرها.

وإن قلنا بعدم الملازمة، أو قلنا بها ولكن وجوب المقدّمة يختصّ بالحصّة الموصلة من المقدّمة دون غيرها، فلا يكون التصرّف وإتلاف زرع الغير متّصفاً بالوجوب. أمّا على القول بإنكار الملازمة فواضح، وأمّا على القول بالملازمة واختصاصه بالحصّة الموصلة، فلأنّ المفروض أنّ الإنقاذ لم يتحقّق ومن ثمّ لم تكن المقدّمة موصلة، وإذا كانت كذلك فلا تتّصف بالوجوب.

وفي كلتا هاتين الحالتين تبقى حرمة التصرّف في الأرض المغصوبة على حالها ولا موجب لسقوطها. نعم، تسقط حرمة التصرّف بناءً على القول بالملازمة واختصاص الوجوب بالموصل من المقدّمة فيما لو تحقّق إنقاذ الغريق، ولكن المفروض أنّه لم يتحقّق في المثال المفروض.

فظهر أنّ التصرّف وإتلاف زرع الغير يختلف حكمه باختلاف الموقف من الوجوب الغيري للمقدّمة، وهذه ثمرة مهمّة تترتّب على هذا البحث.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﷺ: «**وإنّما هو**». أي الوجوب الغيري.
- قوله‏ﷺ: «**لأنّ امتثاله لا يتمّ بدون ذلك**». أي: أنّ امتثال الوجوب النفسي لا يتمّ إلّا بتوفير مقدّمات الواجب.
- قوله‏ﷺ: «**ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات**». تعبيره‏ﷺ بـ «قد» يشعر بأنّ في الثمرة المذكورة تأمّلاً، وهو متروك إلى دراسات أعمق.
- قوله‏ﷺ: «**وتوقّف على مقدّمة محرّمة أقلّ أهمّية**». لابدّ من افتراض كون المقدّمة التي يتوقّف عليها الوجوب النفسي أقلّ أهمّية منه، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على إتلاف زرع الغير فلا إشكال في كونه أقلّ أهمّية، وفي مثل هذه الحالة يجوز ارتكاب المقدّمة المحرّمة. وأمّا إذا كانت المقدّمة أهمّ، فعندئذ لا يجوز فعلها قطعاً حتّى ولو أدّى إلى ضياع الوجوب النفسي، كما لو توقّف وجوب إنقاذ مال زيد على قتل شخص، فهنا لا يجوز ارتكاب المقدّمة بلا خلاف.
- قوله‏ﷺ: «**فعلى القول بالملازمة**»: بين المقدّمة وذيها في الوجوب الشرعي، وبعبارة أُخرى: على القول باتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيري.
- قوله‏ﷺ: «**لا تقع المقدّمة المذكورة**». وهي إتلاف زرع الغير.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

قد يقالُ بأنّ إيجابَ شيءٍ يستلزمُ حرمةَ الضدِّ. والضدُّ على قسمينِ:

أحدُهما: الضدُّ العامُّ، وهو بمعنى النقيضِ.

والآخرُ: الضدُّ الخاصُّ، وهو الفعلُ الوجوديُّ الذي لا يجتمعُ مع الفعلِ الواجب.

والمعروفُ بين الأصوليينَ: «أنّ إيجابَ شيءٍ يقتضي حرمةَ ضدِّه العامِّ». ولكنّهم اختلفوا في جوهرِ هذا الاقتضاءِ.

فزعمَ البعضُ أنّ الأمرَ بالشيءِ عينُ النهي عن ضدِّه العامِّ.

وذهبَ بعضٌ آخرُ إلى أنّه يتضمّنُه؛ بدعوى أنّ الأمرَ بالشيءِ مركّبٌ من طلبِ ذلك الشيءِ والمنعِ عنْ تركِه.

وقال آخرون بالاستلزام.

وأمّا بالنسبةِ إلى الضدِّ الخاصِّ، فقد وقع الخلافُ فيه. وذهبَ جماعةٌ إلى أنّ إيجابَ شيءٍ يقتضي تحريمَ ضدِّه الخاصِّ. فالصلاةُ وإزالةُ النجاسةِ عنِ المسجدِ إذا كانَ المكلّفُ عاجزاً عن الجمعِ بينهما، فهما ضدّانِ، وإيجابُ أحدِهما يقتضي تحريمَ الآخر.

وقد استدلّ البعضُ على ذلكَ بأنّ: تركَ أحدِ الضدَّين مقدّمةٌ لوقوعِ الضدِّ الآخرِ، فيكونُ واجباً بالوجوبِ الغيريِّ، وإذا وجبَ

أحدُ النقيضين حرُم نقيضُه، وبهذا يثبتُ حرمةُ الضدِّ الخاصّ.

ولكنَّ الصحيحَ: أنّه لا مقدّميةَ لتركِ أحدِ الفعلينِ لإيقاعِ الفعلِ الآخرِ، فإنّ المقدّمةَ هي العلّةُ أو جزءُ العلّةِ، ونحنُ نلاحظُ أنّ المكلّفَ في مثالِ الصلاةِ والإزالةِ يكونُ اختيارُه هو العلّةَ الكفيلةَ بتحقّقِ ما يختارُه ونفيِ ما لا يختارُه. فوجودُ أحدِ الفعلينِ وعدمُ الآخرِ كلاهُما مرتبطانِ باختيارِ المكلَّفِ، لا أنّ أحدَهما معلولٌ للآخرِ، ولو كانَ تركُ الصلاةِ علّةً أو جزءَ العلّة للإزالةِ، وتركُ الإزالةِ علّةً أو جزءَ العلَّة للصلاةِ، لكان فعلُ الصلاةِ نقيضاً لعلّةِ الإزالةِ، ونقيضُ العلّةِ علّةٌ لنقيضِ المعلولِ، فينتجُ أنّ فعلَ الصلاةِ علةٌ لتركِ الإزالةِ، وهذا يؤدّي إلى الدَّوْرِ؛ إذ يكونُ كلٌّ من الضدَّينِ معلولاً لتركِ الآخرِ وعلّةً للتركِ نفسِه.

فإنْ قيلَ: إنّ عدمَ المانعِ مِن أجزاءِ العلّةِ، ولاشكَّ في أنّ أحدَ الضدّين مانعٌ عن وجودِ ضدِّه، فعدمُه عدمُ المانعِ، فيكونُ مِن أجزاءِ العلّةِ، وبذلكَ تثبتُ مقدِّميَّتُه.

كانَ الجوابُ: إنّ المانعَ على قسمينِ:

أحدُهما: مانعٌ يجتمعُ معَ مقتضى الممنوعِ، كالرطوبةِ المانعةِ عنْ احتراقِ الورقةِ، والتي تجتمعُ معَ وجودِ النارِ وإصابتِها للورقةِ بالفعل.

والآخرُ: مانعٌ لا يمكنُ أنْ يجتمعَ مع مقتضى الممنوعِ، كالإزالة

المضادّةِ للصلاةِ، التي لا تجتمعُ مع المقتضي للصلاةِ، وهو إرادتُها؛ إذ مِن الواضح أنّه كلّما أرادَ الصلاةَ لم توجدِ الإزالةُ. وما يعتبرُ عدمُه من أجزاءِ العلّةِ هو القسمُ الأوّلُ دون الثاني، والضدُّ مانعٌ مِن القسم الثاني دونَ الأوّل.

وثمرةُ هذا البحثِ: أنّه إذا وجبتْ الإزالةُ في المثالِ المذكورِ، فإنْ قلنا: بأنّ وجوبَ شيءٍ يقتضي حرمةَ ضدِّه حرُمتِ الصلاةُ، ومع حرمتِها لا يعقلُ أنْ تكونَ مصداقاً للواجبِ؛ لاستحالةِ اجتماعِ الوجوبِ والحرمةِ، فلو تركَ المكلّفُ الإزالةَ واختارَ الصلاةَ لوقعتْ باطلةً.

وإنْ قلنا: بأنّ وجوبَ شيءٍ، لا يقتضي حرمةَ ضدِّه، فلا محذورَ في أن يتعلّقَ الأمرُ بالصلاةِ، ولكنْ على وجهِ الترتُّبِ ومشروطاً بتركِ الإزالةِ؛ لما تقدّمَ من أنّ الأمرينِ بالضدَّينِ على وجهِ الترتُّبِ معقولٌ. فإذا تركَ المكلّفُ الإزالةَ وصلَّى كانتْ صلاتُه مأموراً بها، وتقعُ صحيحةً وإن اعتُبر عاصياً؛ بتركِه للإزالة.

الشرح

يعتبر بحث الضدّ من الأبحاث المهمّة والمطوّلة في علم الأصول، إلّا أنّ المصنّف‏ﷺ ـ كعادته في تناول مواضيع الحلقة الثانية ـ اقتصر على بيان ما هو المهمّ من النقاط المرتبطة بكلّ بحث بما يتناسب وهذه الحلقة.

فالبحث ـ إذاً ـ يقع في قضيّة عقليّة جديدة والتي تعنون عادةً في كلمات الأصوليّين بـ «اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه».

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

إنّ السؤال المطروح في هذا البحث هو: هل إيجاب شيء يقتضي النهي عن ضدّه؟ فإذا أمر الشارع المكلّف بالجلوس في هذا المكان فهل يستلزم ذلك أن يكون الجلوس في مكان آخر حراماً؟ أو إذا أمر بالصلاة فهل يكون تركها حراماً؟

يمكننا فهرسة المطالب التي نتعرّض لها في هذا البحث بما يلي:

١ ـ بيان معنى الضدّ المبحوث عنه.

٢ ـ الاقتضاء في الضدّ العامّ.

٣ ـ الاقتضاء في الضدّ الخاصّ.

٤ ـ مناقشة المصنّف‏ﷺ لدليل الاقتضاء في الضدّ الخاص.

٥ ـ التعرّض لإشكال وجواب.

٦ ـ بيان ثمرة البحث.

وإليك بيان النقاط المرتبطة بهذه البحوث تباعاً بحول الله تعالى.

معنى الضدّ

يطلق مصطلح الضدّين في علم المنطق على «الأمرين الوجوديّين المتعاقبين على موضوع واحد، ولا يمكن اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف حمل أحدهما على الآخر»[1]، إلّا أنّ الضدّ المبحوث عنه هنا أعمّ من الضدّ المنطقي، فهو يشمل:

أوّلاً: الضدّ بمعناه المنطقي، وهو المعبَّر عنه هنا بالضدّ الخاصّ، ويقصد به: الأمر الوجوديّ الذي لا يمكن اجتماعه مع الفعل الواجب.

وثانياً: النقيض، وهو المعبّر عنه بالضدّ العامّ.

من هنا فالسؤال المطروح في هذا البحث ينحلّ في الحقيقة إلى سؤالين:

الأوّل: هل إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه العامّ؟

الثاني: هل إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ؟

اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه العامّ

المعروف بين الأصوليّين أنّ الشارع إذا أوجب شيئاً فإنّ ذلك الإيجاب يقتضي حرمة ضدّه العامّ، أي: نقيضه. فلو قال: «تجب الصلاة»، فإنّ إيجابه لها يقتضي حرمة تركها.

إلّا أنّهم اختلفوا في تفسير جوهر الاقتضاء المذكور على أقوال ثلاثة:

١ ـ العينيّة، بمعنى: أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ. فإذا أوجب الصلاة فكأنّه قال: تجب الصلاة ويحرم تركها.

٢ ـ التضمّن، أي: أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضدّه العامّ،

---

(١) **المنطق** للمظفّر: ص٥٢.

بدعوى أنّ الأمر بالشيء مركّب من «طلب الفعل» و«المنع عن تركه».

٣ ـ الاستلزام، بمعنى أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ.

وقد اكتفى المصنّف﴾ في بحث الاقتضاء في الضدّ العامّ بهذا المقدار من دون تحقيق الحقّ في أصل الاقتضاء ولا تفسيره، إلّا أنّا نذكر بنحو الإجمال أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ لا بنحو العينيّة ولا التضمّن ولا الاستلزام.

أمّا بالنحو الأوّل؛ فلأنّ الأمر شيء والنهي شيء آخر كما هو واضح وليس أحدهما عين الآخر، حيث إنّهما فعلان اختياريّان للمولى، وله أن يجعل شيئاً واجباً ولا يجعل نقيضه حراماً.

وأمّا بالنحو الثاني؛ فلأنّ الأصوليّين اتّفقوا على أنّ حقيقة الأمر هي حقيقة بسيطة غير مركّبة، بينما يفترض القول بالتضمّن أنّ الأمر حقيقة مركّبة من طلب الفعل والمنع من الترك.

وأمّا بالنحو الثالث؛ فلأنّ الاستلزام غير ثابت؛ حيث إنّ عدم امتثال الأمر وفوات المصلحة لا يستلزم ارتكاب المحرّم والوقوع في المفسدة، فإنّ فوات المصلحة شيء والوقوع في المفسدة شيء آخر.

إنّ تفصيل هذا البحث وتحقيقه لم يتعرّض له السيّد الشهيد﴾ في هذه الحلقة، ويتركه إلى دراسات أخرى، ويكتفي هنا بالتصريح بأنّ القول بالاقتضاء ـ أي اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه العامّ ـ هو المعروف بين الأصوليّين، هذا كلّه بالنسبة إلى الضدّ العامّ.

اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه الخاص

مثاله المعروف: ما لو دخل المكلّف المسجد لأجل الصلاة ورأى نجاسة فيه، وافترضنا أنّه غير قادر على الجمع بين امتثال الإزالة والصلاة؛ لضيق

الوقت مثلاً، بحيث لو أزال فاتته الصلاة، ولو صلّى خالف الوجوب الفوريّ للإزالة، فالإزالة والصلاة ـ إذاً ـ أمران وجوديّان ولا يمكن الجمع بينهما، ويسمّى كلّ منهما بالضدّ الخاصّ.

السؤال المطروح هنا: هل الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، وهو الصلاة في المثال؟

نقول في الجواب: قد وقع الخلاف في اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه الخاصّ، فذهب جماعة إلى القول به، واستدلّوا عليه بدليل مركّب من ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر.

المقدّمة الثانية: ومقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الغيري.

المقدّمة الثالثة: وإذا وجب شيء حرم نقيضه، أي ضدّه العامّ.

وإذا أردنا توضيح ذلك على المثال المتقدّم نقول: إنّ المكلّف إذا أراد فعل الإزالة فعليه أن يترك الصلاة، وإلّا فلا يمكنه أن يزيل النجاسة عن المسجد، وهكذا لو أراد فعل الصلاة. وهذا يعني أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، هذا أوّلاً.

وثانياً: إذا كان ترك أحد الضدّين ـ كالصلاة ـ مقدّمة للإزالة، فسيكون الترك واجباً بالوجوب الغيري، لأنّه مقدّمةٌ للواجب، ومقدّمةُ الواجب واجبة.

وثالثاً: إذا كان ترك الصلاة واجباً فسيكون فعل الصلاة حراماً، بناءً على ما تقدّم من أنّ وجوب شيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ.

وبهذا نصل إلى المطلوب وهو أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، إذ إنّ وجوب الإزالة اقتضى حرمة فعل الصلاة.

مناقشة المصنف

هذا، ولكنّ السيّد الشهيدﷺ يناقش الدليل المذكور من خلال إنكار المقدّمة الأولى، والمقدّمتين الأخريين وإن كانتا غير تامّتين كما أوضحناه قريباً بالنسبة إلى المقدّمة الثالثة، وفي بحث الوجوب الغيري بالنسبة إلى المقدّمة الثانية، إلّا أنّ إنكارهما يبقى جواباً مبنائياً، وأمّا إبطال المقدّمة الأولى فسوف يبطل الاستدلال حتّى عند القائل بالوجوب الغيري للمقدّمة وعند القائل بالاقتضاء في الضدّ العامّ.

وكيف كان، فحاصل المناقشة التي أثارها المصنّف هو التالي: إنّ الصحيح أن لا مقدّمية لترك أحد الضدّين لوقوع الضدّ الآخر؛ ذلك لأنّ المقدّمة لا تكون كذلك إلّا إذا كانت علّة أو جزء علّة، ونحن إذا لاحظنا ترك الصلاة بالنسبة إلى الإزالة ـ وكذا ترك الإزالة بالنسبة إلى الصلاة ـ لا نجده علّة للإزالة، وبالتالي لا يكون مقدّمة لها، وكذا العكس، أي أنّ ترك الإزالة ليس علّة للصلاة، وإنّما العلّة في فعل كلّ واحد من الضدّين هو اختيار المكلّف وإرادته، فلو اختار الإزالة وقعتْ منه بلا أن تتوقّف على شيء آخر، ولو اختار الصلاة وقعتْ منه بلا أن تتوقّف على شيء آخر أيضاً. وهذا أمرٌ ثابت بالوجدان.

بل نقول: إنّ افتراض كون ترك أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر ـ كما هو مقتضى المقدّمة الأولى في الاستدلال المتقدّم ـ يلزم منه الدور المحال.

توضيحه: أنّنا قلنا: إنّ المقدّمة هي العلّة أو جزء العلّة، ومن ثمّ فالقول بأنّ ترك الصلاة مقدّمة للإزالة يعني أنّ ترك الصلاة علّة للإزالة، والقول بأنّ ترك الإزالة مقدّمة للصلاة يعني أنّ ترك الإزالة علّة للصلاة. فهاهنا قضيّتان تترتّبان على القول بالمقدّمية، هما:

الأولى: «ترك الصلاة علّة لفعل الإزالة».

الثانية: «ترك الإزالة علّة لفعل الصلاة».

وإذا ضممنا القانون الفلسفي القائل: «إنّ نقيض العلّة علّة لنقيض المعلول» إلى القضيتين وتطبيقه عليهما نحصل على قضيتين أُخريين:

الثالثة: «فعل الصلاة علّة لترك الإزالة»، وهي حاصل تطبيق القانون الفلسفي على القضيّة الأولى.

الرابعة: «فعل الإزالة علّة لترك الصلاة»، وهي حاصل تطبيق القانون على القضيّة الثانية.

وبمقارنة القضية الثانية والقضية الثالثة يتجلّى الدور بوضوح، لتوقّف الصلاة على ترك الإزالة بمقتضى القضية الثانية، وتوقّف ترك الإزالة على الصلاة بمقتضى القضية الثالثة، وكيف يعقل أن يكون الشيء علّة ومعلولاً؟

بعبارة ثانية: إنّ حذف الحدّ الأوسط ـ أو العامل المشترك كما يعبّر الرياضيّون ـ في القضيتين الثانية والثالثة ينتج: «ترك الإزالة علّة لترك الإزالة»، و«فعل الصلاة علّة لفعل الصلاة»، ومن الواضح أنّ توقّف الشيء على نفسه دورٌ محال.

ونفس هذا الدور يأتي عند مقارنة القضيّة الأولى مع القضيّة الرابعة، فإنّه بعد حذف العامل المشترك نحصل على: «ترك الصلاة علّة لترك الصلاة»، و«فعل الإزالة علّة لفعل الإزالة».

فاتّضح إلى هنا: أنّ إيجاب شيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، وما ذكر من دليل على الاقتضاء غيرُ تامّ؛ لبطلان مقدّمته الأولى.

إشكال وجواب

إلّا أنّ المستدلّ على اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه الخاصّ يعود ويؤكّد إصراره على مقدّمية ترك أحد الضدّين لوقوع الضدّ الآخر، ويعترض على مَنْ ينكر المقدّميه بما حاصله: إنّكم تقبلون بأنّ تحقّق المعلول والمقتضى في الخارج يتوقّف على أمور ثلاثة: المقتضي، والشرط، وعدم المانع، فلكي يتحقّق إحراق الورقة لابدّ من توفّر:

١ ـ المقتضي، وهو النار.

٢ ـ الشرط، وهو التّماس بين النار والورقة.

٣ ـ عدم المانع، كالرطوبة؛ فإنّه مع وجودها لا يتحقّق الاحتراق.

وهذه السلسلة تكشف أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، ولا خلاف في ذلك.

وإذا أتينا إلى الضدّين في المقام لوجدنا أنّ ممّا لا خلاف فيه أنّ وجود أحدهما مانع عن وجود الآخر، فإنّ الإزالة مانع عن الصلاة والصلاة مانع عن وجود الإزالة، ومن ثمّ يكون عدم أحد الضدّين من أجزاء علّة وقوع الضدّ الآخر. فمثلاً: عدم الصلاة أو تركها من أجزاء علّة وقوع الإزالة، وكونه من أجزاء علّتها يعني مقدّميته لها.

وبعد ثبوت مقدّمية ترك أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر، يعود الاستدلال على اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه الخاصّ على حاله؛ لابتنائه على المقدّمية وهي موجودة. هذا حاصل الاعتراض.

وجوابه: أنّ المانع يكون على قسمين:

الأوّل: المانع الذي يجتمع مع المقتضي، كالرطوبة فإنّها مانع عن احتراق

الورقة، وتجتمع مع النار التي هي مقتضي الاحتراق.

الثاني: المانع الذي لا يجتمع مع المقتضي، كما في مثال الصلاة والإزالة، فإنّ مانعيّة الصلاة عن وقوع الإزالة لا تجتمع مع مقتضي الإزالة وهو اختيارها كما قلنا؛ فإنّ المكلّف لو اختار الإزالة لا تقع منه الصلاة لأنّه لم يخترها، وإذا اختار الصلاة لم تقع الإزالة. فالموجود إمّا الإزالة أو الصلاة، فالمانع إذاً لا يجتمع مع المقتضي.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ ما يكون عدمه من أجزاء العلّة هو المانع من القسم الأوّل دون القسم الثاني، فإنّ عدمه لا يكون من أجزاء العلّة، ومن ثمّ لا يكون مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر.

بعبارة واضحة: إنّ المانع الذي يكون عدمه علّة ومقدّمة للمعلول هو الذي يجتمع مع المقتضي، وهو غير موجود في المقام، وما هو موجود في المقام ـ أي بين ترك الصلاة والإزالة ـ لا يكون عدمه علّة ومقدّمة للمعلول، لأنّه لا يجتمع مع المقتضي.

وإذا لم يكن ترك الصلاة علّة للإزالة ولا ترك الإزالة علّة للصلاة بطلت المقدّمية بين ترك أحد الضدّين ووقوع الضدّ الآخر، وببطلانها يسقط الاستدلال المتقدّم على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من جديد.

ثمرة البحث

تصوير الثمرة هي النقطة الأخيرة في هذا البحث، ويمكننا بيان ذلك من خلال الرجوع إلى مثال الإزالة والصلاة، وهو ما لو دخل المكلّف المسجد لأجل الصلاة ورأى نجاسة فيه، فقد اتّفق الفقهاء على أنّ الأمر بالإزالة فوريّ وأهمّ من الأمر بالصلاة، ومن ثمّ يجب امتثاله أوّلاً حتّى لو أدّى ذلك إلى فوات وقت الصلاة.

ولكن لو لم يمتثل المكلّف الأمر بالإزالة وصلّى، فهل تكون صلاته صحيحة؟

إنّ بيان حكم الصلاة هنا هو ثمرة هذا البحث، فإن قلنا بأنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ ـ أي أنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة ـ حرمت الصلاة وصارت مصداقاً للنهي، وبعد حرمتها لا يمكن أن تقع صحيحة؛ إمّا لأجل أنّ النهي عن العبادة مفسد لها كما سيأتي تحقيقه في البحث اللاحق، أو لأجل عدم الأمر بها، فإنّها بعد أن أصبحت متعلّقاً للنهي لا يعقل أن تكون متعلّقاً للأمر؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد.

وإن قلنا بأنّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، فلا تكون الصلاة محرّمة ومنهيّاً عنها عند الأمر بالإزالة، بل تكون متعلّقاً للأمر، غايته أنّ الأمر بها لا يكون في عرض الأمر بالإزالة؛ إذ إنّ المفروض أنّ المكلّف غير قادر على امتثال كلا الأمرين، وبعد عدم قدرته لا يعقل توجّه خطابَي: «أزل» و«صلِّ» إليه، وإنّما يكون الأمر بها في طول الأمر بالإزالة وبنحو الترتّب، فيقال للمكلّف: «أزل النجاسة عن المسجد، فإن لم تفعل فصلِّ».

فقد تقدّم في بحث «اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر» أنّ الأمر بالضدّين بنحو الترتّب أمر ممكن، بمعنى أن يكون كلّ من الضدّين مقيّداً بعدم امتثال الآخر فيما لو كان الضدّان متساويين في الأهمّية، أو يكون أحدهما (المهمّ) مقيّداً بعدم الآخر (الأهمّ) فيما لو كان أحدهما أهمّ، كما في المثال المطروح في المقام، فإنّ الإزالة لمّا كانت أهمّ من الصلاة يكون الأمر بها مطلقاً، وأمّا الصلاة فالأمر بها مقيّد بعدم امتثال الإزالة، وفي حالة ترك المكلّف للأمر بالإزالة وإتيانه بالصلاة تكون صلاته صحيحة؛ لأنّ

المفروض أنّه مأمور بها بالأمر الترتّبي وإن كان عاصياً لتركه امتثال الأمر بالإزالة.

فتلخّص: أنّ من ترك الإزالة وصلّى تكون صلاته باطلة إن قلنا بأنّ إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، وإن قلنا بعدم الاقتضاء تقع صلاته صحيحة، وإن اعتبر عاصياً نتيجة تركه الأمر بالإزالة.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**وذهب بعض آخر إلى أنّه يتضمّنه**». أي: أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضدّه العامّ.
- قوله ﷺ: «**وقال آخرون بالاستلزام**». أي: أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ.
- قوله ﷺ: «**إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما**». أي بين الصلاة والإزالة، كما لو دخل المسجد ولم يبق من وقت الصلاة إلّا القليل بحيث يفوت الوقت لو أزال النجاسة، ففي مثل هذه الحالة تكون الإزالة والصلاة ضدّين، ويكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر، وأمّا في حالة القدرة على الجمع بينهما فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر؛ إذ يمكنه إزالة النجاسة أوّلاً لفوريّة الأمر بها ثمّ أداء الصلاة من دون أيّ مشكلة.
- قوله ﷺ: «**فيكون واجباً بالوجوب الغيري**». أي ترك أحد الضدّين.
- قوله ﷺ: «**وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه**»؛ بناءً على القول بأنّ إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه العامّ.
- قوله ﷺ: «**ولو كان ترك الصلاة**». من هنا يبدأ المصنّف ﷺ بيان الدور الذي يترتّب على القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ.

- قولهﷺ: «**لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلّة الإزالة**». فإنّ علّة الإزالة على القول بالاقتضاء هو ترك الصلاة، ونقيض ترك الصلاة فعلها، فيصبح فعل الصلاة ـ إذاً ـ نقيضاً لعلّة الإزالة.
- قولهﷺ: «**إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر**». أي أنّ فعل الإزالة معلولاً لترك الصلاة، وفعل الصلاة معلولاً لترك الإزالة.
- قولهﷺ: «**وعلّة للترك نفسه**». أي أنّ فعل الإزالة علّة لترك الصلاة، وفعل الصلاة علّة لترك الإزالة.
- قولهﷺ: «**فيكون من أجزاء العلّة**». أي عدم أحد الضدّين.
- قولهﷺ: «**وبذلك تثبت مقدّميته**». أي مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر.

اقتضاء الحرمة للبطلان

الحرمةُ حكمٌ تكليفيٌّ، والبطلانُ حكمٌ وضعيٌّ قد توصفُ بهِ العبادةُ وقد توصفُ بهِ المعاملةُ، ويرادُ ببطلانِ العبادةِ أنّها غيرُ مجزيةٍ ولابدّ مِن إعادتِها أو قضائِها، وببطلانِ المعاملةِ أنّها غيرُ مؤثّرةٍ ولا يترتّبُ عليها مضمونُها، وقد وقعَ الكلامُ في أنّ التحريمَ هل يستلزمُ البطلانَ أو لا؟ أمّا تحريمُ العبادةِ فيستلزمُ بطلانَها؛ وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ تحريمَها يعني عدمَ شمولِ الأمرِ لها؛ لامتناعِ اجتماعِ الأمرِ والنهيِ، ومعَ عدمِ شمولِه لها لا تكونُ مجزيةً ولا يسقطُ بها الأمرُ. وهو معنى البطلان.

فإنْ قيلَ: إنّ الأمرَ غيرُ شاملٍ ولكنْ لعلَّ ملاكَ الوجوبِ شاملٌ لها، وإذا كانتْ واجدةً للملاكِ ومستوفيةً له فيسقطُ الأمرُ بها.

قلنا: إنّه بعدَ عدمِ شمولِ الأمرِ لها، لا دليلَ على شمولِ الملاكِ، لأنّ الملاكَ إنّما يُعرفُ مِن ناحيةِ الأمر.

وهذا البيانُ كما يأتي في العبادةِ المحرَّمةِ، يأتي أيضاً في كلِّ مصداقٍ لطبيعةٍ مأمورٍ بها، سواءٌ كان الأمرُ تعبّدياً أو توصّلياً.

وأمّا ثانياً: فلأنّنا نفترضُ ـ مثلاً ـ أنّ الملاكَ موجودٌ في تلكَ العبادةِ المحرَّمةِ، ولكنّها مادامتْ محرَّمةً ومبغوضةً للمولى فلا يمكنُ التقرُّبُ بها نحوَه، ومعه لا تقعُ عبادةً لتصحَّ وتجزيَ عن الأمر. وهذا البيانُ يختصُّ بالعباداتِ ولا يجري في غيرها.

وأمّا تحريمُ المعاملةِ فتارةً يرادُ به تحريمُ السببِ المعامليِّ الذي يمارسُه المتعاملانِ، وهو الإيجابُ والقبولُ مثلاً. وأخرى يرادُ به تحريمُ المسبَّبِ، أي التمليكِ الحاصلِ نتيجةً لذلك.

ففي الحالةِ الأولى: لا يستلزمُ تحريمُ السببِ بطلانَه وعدمَ الحكمِ بنفوذِه، كما لا يستلزمُ صحَّتَه ونفوذَه، ولا يأبى العقلُ عن أنْ يكونَ صدورُ شيءٍ من المكلَّفِ مبغوضاً للمولى، ولكنَّه إذا صدرَ ترتَّبَ عليه بحكمِ الشارع أثرُه الخاصُّ به، كما في الظهار؛ فإنّه محرَّمٌ ولكنَّه نافذٌ ويترتَّبُ عليه الأثرُ.

وفي الحالةِ الثانيةِ قد يقالُ: إنَّ التحريمَ المذكورَ يستلزمُ الصحَّةَ، لأنّه لا يتعلَّقُ إلّا بمقدورٍ، ولا يكونُ المسبَّبُ مقدوراً إلّا إذا كانَ السببُ نافذاً، فتحريمُ المسبَّبِ يستلزمُ نفوذَ السببِ وصحَّةَ المعاملة.

وينبغي التنبيهُ هنا على أنَّ النهيَ في مواردِ العباداتِ والمعاملاتِ كثيراً ما يستعملُ لا لإفادةِ التحريمِ، بل لإفادةِ مانعيّةِ متعلّقِ النهي، أو شرطيّةِ نقيضِه، وفي مثلِ ذلكَ لا إشكالَ في أنّه يدلُّ على البطلانِ، كما في «لا تصلِّ فيما لا يؤكلُ لحمُه» الدالِّ على مانعيّةِ لبسِ ما هو مأخوذٌ ممّا لا يؤكلُ لحمُه، أو «لا تبعْ بدونِ كيلٍ» الدالِّ على شرطيّةِ الكيلِ ونحوِ ذلك، ودلالتُه على البطلانِ باعتبارِه إرشاداً إلى المانعيةِ أو الشرطية. ومن الواضحِ أنّ المركّبَ يختلُّ بوجودِ المانعِ أو فقدانِ الشرطِ، ولا علاقةَ لذلك باستلزامِ الحرمةِ التكليفيةِ للبطلان.

الشرح

لا يخفى أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى:

ـ الأحكام التكليفيّة: وهي الأحكام الخمسة، أي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة.

ـ الأحكام الوضعيّة: وهي غير الأحكام الخمسة، من قبيل الزوجيّة والملكيّة والصحّة والبطلان. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّنا لو نظرنا إلى المنظومة الشرعيّة لوجدنا أنّها تحتوي على عبادات من قبيل وجوب الصلاة والصوم والحجّ، وعلى معاملات من قبيل البيع والإجارة والرهن.

والسؤال المطروح: إنّ الحرمة إذا تعلّقت بالعبادة أو المعاملة فهل يقتضي ذلك البطلان؟

إنّ هذا التساؤل وجوابه هو مادّة هذا البحث.

اقتضاء الحرمة للبطلان

إنّ الحرمة حكم تكليفيّ والبطلان حكم وضعيّ، كما هو واضح، وهذا البطلان تارةً توصف به العبادة كما لو قيل: «لا تصلِّ في الحمّام»، وأخرى توصف به المعاملة كما لو قيل: «لا تبع يوم الجمعة».

وممّا ينبغي التنبيه عليه أنّ معنى البطلان في العبادة يختلف عن معناه في المعاملة، فإنّ معنى بطلان العبادة هو عدم الإجزاء. فإذا وصفت الصلاة بأنّها باطلة فذلك يعني أنّ الأمر بها ما زال باقياً في ذمّة المكلّف، وما أتى به

من مصداقٍ منهيٍّ عنه لم يحقّق الامتثال المطلوب، فعليه إعادة الصلاة إن كان الوقت باقياً وإلّا فيجب عليه القضاء.

وأمّا معنى بطلان المعاملة فهو عدم نفوذها وترتّب الأثر عليها، فإنّ الأثر الشرعي المترتّب على صحّة البيع ـ مثلاً ـ هو التمليك وتحقّق النقل والانتقال للثمن والمثمن، ووصف البيع بالبطلان يعني عدم ترتّب هذا الأثر عليه.

إذا عرفت هذا، فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأوّل: اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة أو المعاملة للبطلان.

المقام الثاني: اقتضاء النهي الإرشادي عن العبادة أو المعاملة للبطلان.

أمّا ما يتعلّق بالمقام الأوّل، فبحثه يتحقّق ضمن نقطتين:

١ ـ اقتضاء الحرمة والنهي التكليفي لبطلان العبادة.

٢ ـ اقتضائها لبطلان المعاملة.

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

لا إشكال في أنّ النهي عن العبادة يستلزم بطلانها؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ تحريم العبادة وتعلّق النهي بها يخرجها عن كونها مصداقاً للمأمور به؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد. فإنّ الصلاة في الحمّام ـ مثلاًـ بعد كونها متعلّقاً للنهي، لا يعقل أن يتعلّق بها الأمر. وإذا لم يتعلّق بها أمر، لا يعدّ المكلّف ممتثلاً عند الإتيان بها، فيكون المكلّف بحاجة إلى إعادتها أو قضائها. وهذا هو معنى البطلان.

إن قلت: إنّ أقصى ما يدلّ عليه هذا الوجه هو عدم شمول الأمر بالعبادة للمصداق المنهيّ عنه على مستوى الاعتبار، ولكنّه لا ينفي شمول

مبادئ الحكم والملاك للمصداق المنهي عنه، وإذا كان ذلك المصداق حاوياً للملاك يمكن الإتيان به ويتحقّق الامتثال وسقوط الأمر بالعبادة.

قلت: إنّ الاعتبار هو الكاشف عن وجود الملاك، وبعد عدم شمول الأمر على مستوى الاعتبار لمصداق العبادة المنهي عنها لا يبقى هناك دليل على وجود الملاك.

بعبارة أخرى: إنّ الاعتبار هو المدلول المطابقي للخطاب الشرعي، وهو الأمر بالصلاة في المثال، وبعد سقوطه عن الصلاة في الحمّام لتعلّق النهي بها، سوف يسقط المدلول الالتزامي للخطاب أيضاً، وهو الملاك الذي يكشف عنه الاعتبار؛ لأنّه تابع له في الحجّية، ومجرّد احتمال وجود الملاك في المصداق المنهيّ عنه من العبادة لا يجدي نفعاً بعد عدم وجود الدليل على إثباته.

والملاحظ في هذا الوجه أنّه لا يختصّ بالعبادة المحرّمة، بل يشمل كلّ طبيعة مأمور بها سواء كان الأمر تعبّدياً أو توصّلياً؛ إذ إنّ تعلّق النهي بالمأمور به يخرجه عن كونه مأموراً به وإلّا يلزم اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد، واستحالة الاجتماع لا يختلف فيها الحال بين كون الأمر تعبّدياً أو توصّلياً.

الثاني: وهو وجه يجري في الأوامر العبادية فقط دون التوصّلية، وحاصله: أنّنا لو سلّمنا بوجود الملاك في العبادة المنهيّ عنها فإنّها مع هذا لا تكون مصداقاً للمأمور به ويتحقّق بها الامتثال؛ ذلك أنّ عباديّتها تعني وجوب الإتيان بها بقصد القربة، وتعلّق النهي بها يجعلها مبغوضة للمولى جلّ شأنه، وكيف يمكن للعبد أن يتقرّب بأمر مبغوض للمولى؟

أو قل: إنّ كونها عبادة يعني أنّها محبوبة للحقّ تعالى، وتعلّق النهي بها

يجعل منها مبغوضة له، ولا يعقل أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى في آن واحد.

وبهذين الوجهين يظهر أنّ النهي عن العبادة مبطل لها.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

ما تقدّم كان بالنسبة إلى النهي عن العبادة، وأمّا بالنسبة إلى النهي عن المعاملة فإنّ تحديد الموقف منه ـ وهل النهي فيها يقتضي بطلانها؟ ـ مرتبط بتحديد المراد من النهي عن المعاملة، فإنّه يمكن أن يراد به أحد معنيين:

الأوّل: تحريم السبب المعاملي، من قبيل الإيجاب والقبول في البيع. فتحريم البيع يعني تحريم سببه المذكور.

الثاني: تحريم المسبّب، وهو في البيع ـ مثلاً ـ التمليك والنقل والانتقال الخارجي للثمن والمثمن.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ السبب والمسبّب هنا لا يقصد منهما الأسباب والمسبّبات العقلية، وإنّما ما جعله العقلاء سبباً ومسبّباً وأمضاه الشارع، أو ما أسّسه الشارع مباشرةً وجعله سبباً ومسبّباً.

إنّ مفتاح الإجابة عن سؤال البحث واقتضاء النهي عن المعاملة للبطلان، مرتبط باختيار المراد من النهي المذكور:

فإن كان المراد بالنهي عن المعاملة تحريم السبب، فإنّه لا يقتضي بطلان المعاملة كما لا يقتضي صحّتها. فلو نهى المولى عن البيع ـ كما في قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1] ـ وقلنا إنّ المراد بالنهي تحريم السبب ـ أي: الإيجاب والقبول ـ فإنّ تحريمه لا يستلزم القول بصحّة البيع كما لا يستلزم القول

(١) الجمعة: ٩.

ببطلانه وعدم نفوذ وترتّب الأثر من النقل والانتقال. فإنّ العقل لا يأبى أن يكون السبب محرّماً شرعاً ولكنّه إذا وقع ترتّب الأثر عليه، كما في الظهار؛ فإنّه حرام، ولكن إذا وقع سببه ـ وهو قول الزوج لزوجته: أنتِ عليَّ كظهر أُمّي ـ ترتّب أثره الشرعي من حرمة المقاربة إلّا بعد التكفير.

وإن كان المراد بالنهي عن المعاملة تحريم المسبّب، فقد يقال ـ كما يعبّر بذلك المصنّف‌ﷺ إشعاراً بإمكان المناقشة في ذلك في دراسات أعلى ـ بأنّ تحريم المسبّب يستلزم القول بصحّة المعاملة؛ ذلك أنّ النهي لا يعقل أن يتعلّق بشيء إلّا إذا كان متعلّق النهي مقدوراً؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور كما مرّ، ولا يكون المتعلّق ـ وهو المسبّب في المقام حسب الفرض ـ مقدوراً إلّا إذا قلنا بصحّة السبب ونفوذه، وبدون ذلك لا يمكن تعلّق النهي بالمسبّب لعدم القدرة على الإتيان به.

بعبارة واضحة: إنّ الشارع إنّما ينهى المكلّف عن فعل شيء فيما إذا كان ممكن التحقّق بحيث لو ترك المكلّف بلا نهي لفعله ووقع في المفسدة، وفي المقام لكي ينهى الشارع عن المسبّب لابدّ أن يكون مقدوراً، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان السبب نافذاً وصحيحاً، فظهر أنّ النهي عن المعاملة بمعنى المسبّب يستلزم صحّة المعاملة.

لا يقال: كيف تجتمع حرمة المسبّب مع الحكم بصحّة المعاملة؟

لأنّه يقال: إنّ الحرمة حكم تكليفيّ والصحّة حكم وضعيّ، ولا مانع من الحكم بصحّة المعاملة وترتّب الأثر عليها، والقول باستحقاق المكلّف الإثم لارتكابه الأمر المحرّم تكليفيّاً.

فتلخّص إلى هنا أمران:

١ ـ أنّ النهي عن العبادة يستلزم بطلانها.

٢ ـ أنّ النهي عن المعاملة يستلزم صحّتها إذا كانت بمعنى المسبّب، وأمّا إذا كانت بمعنى السبب فلا يستلزم تحريمه صحّة المعاملة ولا بطلانها.

هذا كلّه بالنسبة إلى المقام الأوّل من البحث، وهو اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة والمعاملة للبطلان.

اقتضاء النهي الإرشادي للبطلان

وهو المقام الثاني من البحث، ولم نقم هنا بتشقيق المطلب والتفريق بين العبادة والمعاملة كما فعلناه في المقام الأوّل؛ باعتبار أنّ حال العبادة والمعاملة هنا واحد وهو القول باقتضاء النهي الإرشادي فيهما للبطلان بلا خلاف.

توضيحه: أنّ الحكم تارةً يكون تكليفيّاً كما في «صلِّ» وأمثاله، ويترتّب على مخالفة المكلّف له الإثم واستحقاق العقوبة، وأُخرى يكون إرشاديّاً، أي إرشاداً إلى مانعية شيء أو شرطيّة آخر، كما في «سمِّ على الذبيحة» فإنّ الأمر فيه يرشد إلى شرطيّة التسمية في حلّية لحم الذبيحة، وبدونها تكون ميتة يحرم أكلها.

والحرمة ـ كما هو محلّ البحث ـ باعتبارها حكماً شرعيّاً قد تتعلّق بالعبادة أو المعاملة بوصفها حرمة تكليفيّة، وقد مضى الكلام عنها في المقام الأوّل، وقد تتعلّق بهما بوصفها إرشاداً إلى مانعية متعلّق النهي، أو إرشاداً إلى شرطيّة نقيضه.

ومثال الأوّل: ما إذا قيل: «لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه»، فإنّ النهي فيه يرشد إلى مانعيّة ما لا يؤكل لحمه عن صحّة الصلاة.

ومثال الثاني: ما إذا قيل: «لا تبع بدون كيل»، فإنّ النهي فيه يرشد إلى شرطيّة الكيل في البيع، باعتبار أن «لا تبع» نهي، ومتعلّقه «بدون كيل»،

ونقيض هذا المتعلّق هو «الكيل»، فكأنّه يريد أن يقول: إنّ الكيل شرط في صحّة البيع.

وهناك أمثلة كثيرة يكون النهي فيها على هذه الشاكلة، أي إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطيّة، كما في «لا بيع إلّا في ملك» أو «لا تصلِّ في النجس»، وأمثال ذلك.

ولا إشكال في أنّ النهي إذا كان إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطيّة وتعلّق بالعبادة أو المعاملة فإنّه يستلزم بطلانهما؛ ذلك أنّ العبادة أو المعاملة تحتاج لأجل وقوعها على الوجه الصحيح شرعاً إلى توفّر المقتضي والشرط وعدم المانع شأنهما شأن أي مركّب. فإذا أرشد الشارع إلى مانعيّة غير المأكول في الصلاة وأراد المكلّف الإتيان بها بلباس من غير المأكول، فهذا يعني أنّ المركّب ـ أي الصلاة ـ قد اختلّ أحد أركانه وهو وجود المانع، ومجرّد وجود المقتضي ـ أعني وجود الأمر بالصلاة ـ لا يكفي لوقوعها صحيحة مع وجود المانع المجعول من قبل الشارع.

وهكذا الحال فيما إذا باع المكيل بدون كيل، فإنّه بذلك قد أفقد المركّب ـ أي البيع ـ أحد أركانه وهو الشرط، ومن الواضح أنّ المركّب لا يتحقّق إذا فقد شرطه.

وبهذا يظهر أنّ النهي الإرشادي عن العبادة أو المعاملة يقتضي البطلان.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**قد توصف به**». أي: البطلان.
- قوله ﷺ: «**وببطلان المعاملة أنّها**». أي: المعاملة.
- قوله ﷺ: «**ولا يترتّب عليها مضمونها**». كالنقل والانتقال في البيع.

• قوله: «**ومع عدم شموله لها**». أي: شمول الأمر للعبادة.

• قوله: «**وإذا كانت واجدة**». أي: العبادة المنهيّ عنها.

• قوله: «**ومعه لا تقع عبادة**». أي: مع كون العبادة المحرّمة مبغوضة ولا يمكن التقرّب بها.

• قوله: «**وأخرى يراد به**». أي: بتحريم المعاملة.

• قوله: «**نتيجة لذلك**». أي: للإيجاب والقبول.

• قوله: «**لا يستلزم تحريم السبب بطلانه**». أي: بطلان السبب.

• قوله: «**ولا يأبى العقل أن يكون**». هذا جواب لإشكال مقدّر حاصله: كيف يكون السبب مؤثّراً مع كونه مبغوضاً للشارع.

• قوله: «**إنّ التحريم المذكور**». أي: تحريم المعاملة.

• قوله: «**أو شرطيّة نقيضه**». أي: نقيض متعلّق النهي.

• قوله: «**ودلالته على البطلان**». أي: دلالة النهي.

مسقطات الحكم

يسقطُ الحكمُ بالوجوبِ وغيرِه بعدّةِ أمور:

منها: الإتيانُ بمتعلّقِه.

ومنها: عصيانُه.

وهذانِ الأمرانِ ليسا قيدينِ في حكمِ المجعولِ، وإنّما تنتهي بهما فاعليّةُ هذا الحكمِ ومحرّكيّتُه.

ومنها: الإتيانُ بكلِّ فعلٍ جعلَهُ الشارعُ مسقِطاً للوجوب، بأنْ أخذَ عدمَه قيداً في بقاءِ الوجوبِ المجعول.

ومنها: امتثالُ الأمرِ الاضطراريِّ، فإنّه مجزٍ عنِ الأمرِ الواقعيِّ الأوّليِّ في بعضِ الحالات.

وتفصيلُ ذلك أنّه: إذا وجبتِ الصلاةُ مع القيامِ، وتعذَّرَ القيامُ على المكلَّفِ، فأمَر الشارعُ امراً اضطراريّاً بالصلاةِ مِن جلوسٍ، فلذلكَ صورتانِ:

الأُولى: أنْ يُفرضَ اختصاصُ الأمرِ الاضطراريِّ بمَنْ يستمرُّ عجزُه عنِ القيامِ طيلةَ الوقتِ.

الثانيةُ: أنْ يُفرضَ شمولُه لكلِّ مَنْ كانَ عاجزاً عنِ القيامِ عندَ إرادةِ الصلاةِ، سواءٌ تجدّدَتْ له القدرةُ بعدَ ذلك أوْ لا.

ففي الصورةِ الأولى: لو صلَّى المكلَّفُ العاجزُ جالساً في أوَّلِ

الوقتِ وتجدَّدتْ له القدرةُ على القيامِ قبلَ خروجِ الوقتِ وجبتْ عليه الإعادةُ، لأنَّ الأمرَ الواقعيَّ الأوَّليَّ بالصلاةِ قائماً يشملُه بمقتضى إطلاقِ دليلِه، وما أتى به لا موجبَ للاكتفاءِ به.

وأمّا في الصورةِ الثانيةِ: فلا تجبُ الإعادةُ على مَن صلَّى جالساً في أوَّلِ الوقتِ ثمَّ تجدَّدتْ له القدرةُ قبلَ خروجِه، وذلك لأنَّ صلاةَ الجالسِ التي أدّاها قد تعلَّق بها الأمرُ بحسبِ الفرضِ، وهذا الأمرُ ليس تعيينيّاً؛ لأنّه لو لم يصلِّ من جلوسٍ في أوَّلِ الوقتِ، وصلَّى من قيامٍ في آخر الوقتِ لكفاهُ ذلكَ بلا إشكالٍ، فهو إذاً أمرٌ تخييريٌّ بينَ الصلاةِ الاضطراريّةِ في حالِ العجزِ، والصلاةِ الاختياريّةِ في حالِ القدرةِ.

ولو وجبتْ الإعادةُ لكانَ معنى هذا أنّ التخييرَ لا يكونُ بينَ هذهِ الصلاةِ وتلكَ، بلْ بينَ أنْ يجمعَ بينَ الصلاتينِ وبينَ أنْ ينتظرَ ويقتصرَ على الصلاةِ الاختياريّةِ، وهذا تخيرٌ بين الأقلِّ والأكثرِ في الإيجابِ، وهو غيرُ معقولٍ، كما تقدَّمَ.

وبهذا يثبتُ أنَّ الأمرَ الاضطراريَّ في الصورةِ الثانيةِ يقتضي كونَ امتثالِه مجزياً عن الأمرِ الواقعيِّ الاختياريِّ. وتُعرفُ بذلكَ ثمرةُ البحثِ في امتناعِ التخييرِ بين الأقلِّ والأكثرِ.

الشرح

يقع البحث في مسقطات الحكم الشرعي، ويستعرض المصنّف‏ؒ أربعة منها، وهو ما نبحثه الآن.

مسقطات الحكم

يسقط الحكم الشرعي بعدّة أُمور:

١ ـ الامتثال والإتيان بمتعلّق الحكم.

٢ ـ العصيان.

٣ ـ الإتيان بما جعله الشارع مسقطاً.

٤ ـ امتثال الأمر الاضطراري.

مسقطيّة الامتثال والعصيان

يسقط الحكم الشرعي بامتثاله أو عصيانه، وهو ما ذكره مشهور الأصوليّين. أمّا الامتثال، فكما لو أمر الشارع بالصلاة وامتثلها المكلّف، فإنّه بامتثالها لا يبقى وجود للأمر بها. وهذا يعني أنّ الامتثال مسقط للحكم.

وأمّا العصيان، فكما لو أمر الشارع بالتصدّق يوم الجمعة، ولم يتصدّق المكلّف في ذلك اليوم، فإنّ الأمر بوجوب التصدّق سوف يسقط لانعدام قيده، أي يوم الجمعة، وهذا يعني أنّ العصيان مسقط للحكم أيضاً.

إلّا أنّ السيّد الشهيد‏ؒ يخالف المشهور في مقولتهم بأنّ الامتثال والعصيان مسقطان للحكم، ويرى بأنّهما لا يسقطان الحكم وإنّما يسقطان فاعليّته ومحرّكيته، وهذا أحد المباني المختصّة به رضوان الله عليه.

توضيحه: عندما يقول الأصوليّين بأنّ الامتثال والعصيان مسقطان للحكم، فما هو مقصودهم من الحكم؟

إن كان المقصود به الجعل، فمن الواضح أنّه لا يسقط بالامتثال كما لا يسقط بالعصيان، فإنّ امتثال المكلّف ـ أو عصيانه ـ لوجوب الحجّ لا يسقط قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] وكونه واجباً من واجبات الإسلام؛ فقد تقدّم أنّ الجعل مرتبط بإرادة الشارع ولحاظ القيود تقديراً فقط، ولا يتوقّف على أيّ شيء آخر.

وإن كان المقصود به المجعول ـ كوجوب الحجّ على زيد المستطيع ـ فإنّه تابع وجوداً وعدماً لوجود قيود الموضوع وعدمها، كالاستطاعة فإنّ فعليّة وجوب الحجّ متوقّفة على وجودها فإن وُجدت وُجد وإلّا فلا، وفي مثل هذه الحالة يمكن أن يقال بأنّ عدم الاستطاعة مسقط لفعليّة المجعول لأنّ وجودها قيد في تحقّقه.

وليس حال الامتثال والعصيان كذلك، فإنّهما ليسا قيدين في فعليّة الحكم ولم يؤخذ عدمهما قيداً في موضوعه ليكون وجودهما مسقطاً للحكم المجعول. فلم يقل الشارع مثلاً: «إن لم تمتثل ـ أو لم تعصِ ـ الحجّ فيجب عليك الحجّ»، بينما قال في الاستطاعة: «إن استطعت فيجب عليك الحجّ»، ومن ثمّ صارت الاستطاعة قيداً وعدمها مسقطاً للمجعول.

ولكن يبقى السؤال: إذا لم يكن الجعل والمجعول ساقطين بالامتثال والعصيان فما الذي يسقط إذاً؟

الجواب: إنّ الذي يسقط هو فاعليّة الحكم ومحرّكيّته ودافعيّته نحو الإتيان بمتعلّقه. فالحكم ـ بعد الامتثال والعصيان ـ موجود على مستوى

(١) آل عمران: ٩٧.

الجعل والمجعول إلّا أنّه خالٍ من البعث والمحرّكية، لأنّ المكلّف بالامتثال قد حقّق متعلّق الحكم وحصّل مقصود الشارع، وبالعصيان قد فوّت إمكانيّة الإتيان به، وبذلك تنتفي فاعلية الحكم لا فعليّته.

الإتيان بما جعله الشارع مسقطاً للحكم

المسقط الثالث من مسقطات الحكم الشرعي هو الإتيان بما جعله الشارع مسقطاً، ولا يكون كذلك إلّا إذا أخذ الشارع عدمه قيداً في الحكم المجعول فقال ـ مثلاًـ: «يجب عليك الصوم إذا لم تعتق»، فإن أعتق سقط عنه وجوب الصوم.

أو قال: «يجب عليك الحجّ إن لم تمتثل»، فإنّ عدم الامتثال أُخذ قيداً في الحكم فيكون وجوده ـ أي الامتثال ـ مسقطاً لوجوب الحجّ.

وأمثلة المسقط بهذا النحو موجودة في الشريعة، وهي مسطورة في كتب الفقه وليست بقليلة.

امتثال الأمر الاضطراري

المسقط الرابع من مسقطات الحكم هو امتثال الأمر الاضطراري، فإنّه مسقط للأمر الاختياري في بعض الحالات.

توضيحه: إذا أمر المولى بالصلاة وقال: «صلِّ عن قيام»، فهذا الأمر يسمّى بالأمر الاختياري أو الأوّلي، وقد يتعذّر القيام في بعض الأحيان نتيجة العجز التكويني أو الإكراه من قبل الغير، فيأمره الشارع في مثل هذه الحالة بالصلاة عن جلوس، ويسمّى هذا الأمر بالأمر الاضطراري أو الثانوي في قبال الأمر الأوّلي الاختياري.

والسؤال: هل يجزي الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري بحيث

يسقط الاختياري عند الإتيان بالأمر الاضطراري ولا تجب عليه الإعادة لو تجدّدت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت، أم لا يجزي، ومن ثم يجب عليه الإعادة في حالة ارتفاع العجز؟

الجواب: إنّ ذلك يرتبط ببيان كيفيّة جعل الأمر الاضطراري، فإنّه يمكن أن يتصوّر بصورتين:

الأولى: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراري بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت، بمعنى أنّ الأمر بالصلاة عن جلوس اضطراراً يتوجّه إلى المكلّف الذي يكون عجزه شاملاً لكلّ الوقت.

الثانية: أن يفرض شمول الأمر الاضطراري بالصلاة عن جلوس لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة سواء تجدّدت له القدرة على القيام بعد ذلك أم لم تتجدد.

ففي الصورة الأولى لا يكون الأمر الاضطراري مجزياً عن الأمر الاختياري فيما لو تجدّدت قدرة المكلّف على القيام قبل خروج الوقت، ويجب عليه إعادة الصلاة؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالصلاة عن جلوس مختصّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت ومستوعباً لتمامه، والحال أنّ المكلّف قد ارتفع عجزه ولم يستمرّ طيلة الوقت، فيجب عليه إعادة الصلاة ولا يكتفى بما صلّاه عن جلوس في أوّل الوقت، إذ سيكون ـ عندئذ ـ مشمولاً لإطلاق الأمر الأوّلي بالصلاة، فإنّ مفاده وجوب الصلاة عن قيام سواء صلّى عن جلوس سابقاً أم لا.

نعم، لو استمرّ عجزه طيلة الوقت ولم تتجدّد له القدرة قبل خروجه، يحكم بإجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري، ولا يكون إطلاق دليل الأمر الاختياري شاملاً لمن استوعب عجزه الوقت كلّه.

وأمّا في الصورة الثانية فيكون الأمر الاضطراري مجزياً عن الأمر الاختياري ولا يجب على من صلّى جالساً أوّل الوقت ثمّ تجدّدت له القدرة إعادة الصلاة؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر الاضطراري قد جعله الشارع في حقّ من كان عاجزاً عن القيام مطلقاً سواء تجدّدت له القدرة بعد ذلك أم لا، وبمقتضى الإطلاق والشمول المذكور تكون صلاته عن جلوس مأموراً بها فتقع صحيحة ولا يجب عليه إعادتها، ويكون امتثالها مسقطاً لامتثال الصلاة عن قيام.

ثمّ إنّ الأمر الاضطراري بالصلاة عن جلوس في هذه الصورة ليس أمراً تعيينيّاً بدليل أنّ المكلّف العاجز عن القيام لو لم يصلِّ عن جلوس في أوّل الوقت وانتظر حتّى ارتفاع عجزه في آخر الوقت وصلّى عن قيام تكون صلاته صحيحة بلا إشكال، مع أنّ الأمر الاضطراري لو كان تعيينيّاً لما صحّت الصلاة عن قيام في آخر الوقت.

وإذا لم يكن الأمر تعيينيّاً فهو تخييريّ إذاً بين الصلاة عن جلوس في أوّل الوقت وبين الصلاة عن القيام في حال ارتفاع العجز، ومن ثمّ لو صلّى عن جلوس وارتفع العجز بعد ذلك لا يجب عليه إعادتها؛ لأنّ الإتيان بأحد العدلين في الواجب التخييري يكفي في مقام الامتثال وتحقيق ملاك الوجوب كما لا يخفى.

ولو كانت الإعادة واجبة لما كان التخيير واقعاً بين الصلاة الاضطراريّة عن جلوس والاختيارية عن قيام، وإنّما بين الصلاتين الاضطرارية والاختيارية من جهة وبين أن ينتظر إلى حين ارتفاع العجز وأداء الصلاة الاختيارية عن قيام من جهة أخرى، ومثل هذا التخيير غير معقول؛ لأنّه تخيير بين الأقلّ والأكثر وهو مستحيل كما تقدّم[1].

---

(١) في بحث «التخيير الشرعي في الواجب».

وعليه، فلابدّ ـ فراراً من استحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر ـ من أن يكون التخيير بالنحو المذكور أوّلاً.

ويعدّ هذا ثمرة من ثمرات بحث استحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ إذ لولا القول بالاستحالة فيه لأمكن التخيير بالنحو الثاني ويحكم بعدم إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري في الصورة الثانية.

بقي أن نشير أخيراً أنّ لهذا البحث ـ أي إجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري ـ أهمّية كبيرة لوقوع بعض مسائله محلاًّ للابتلاء كثيراً، كما لو صلّى المكلّف مع التيمّم في أوّل الوقت نتيجة عدم الماء أو التضرّر من استعماله ثمّ وجد الماء وارتفع العذر قبل خروج الوقت، فهل تجزي الصلاة بالطهارة الترابية عن الصلاة بالطهارة المائية؟ والإجابة ـ كما قلنا ـ مرتبطة بمعرفة كيفيّه جعل الأمر الاضطراري في الصورتين المتقدّمتين، ولا يخفى أنّ معرفة ذلك يقع على عاتق الفقيه.

فتلخّص: أنّ امتثال الأمر الاضطراري يعتبر مسقطاً من مسقطات الحكم في حالة كونه شاملاً لكلّ من كان عاجزاً سواء تجدّدت له القدرة بعد ذلك أم لا.

أضواء على النصّ

- قوله‌ؒ: «**وهذان الأمران**». الإتيان بمتعلّق الوجوب وعصيانه.
- قوله‌ؒ: «**في بعض الحالات**». وهي الصورة الثانية، أي ما لو فرض شمول الأمر الاضطراري لكلّ من كان عاجزاً سواء تجدّدت له القدرة بعد ذلك أم لا.
- قوله‌ؒ: «**يشمله بمقتضى إطلاق دليله**». أي: أنّ إطلاق دليل الأمر الأوّلي

ـ وهو: «صلِّ عن قيام» في المثال ـ يشمل مَن صلّى عن جلوس ثمّ تجدّدت له القدرة، لأنّه مطلق يشمل ما لو كان قد صلّى عن جلوس أو لا.

- قولهﷺ: «**وهذا الأمر**». أي الأمر بالصلاة عن جلوس في أوّل الوقت، وهو الأمر الاضطراري.
- قولهﷺ: «**ولو وجبت الإعادة**». بعد أن أدّى الصلاة الاضطراريّة.
- قولهﷺ: «**بين هذه الصلاة وتلك**». «هذه» إشارة إلى الصلاة الاضطرارية، و«تلك» إشارة إلى الاختياريّة.
- قولهﷺ: «**وتعرف بذلك ثمرة البحث في امتناع**». لأنّه لولا القول بالامتناع لأمكن التخيير بين الجمع بين الصلاة من جلوس في أوّل الوقت (الصلاة الاضطراريّة) وإعادتها من قيام عند ارتفاع العجز (الصلاة الاختيارية)، وبين الصبر والاقتصار على «الصلاة الاختياريّة»، ولا يكون الأمر الاضطراري عندئذ مجزياً عن الأمر الاختياري.

إمكان النسخ وتصويره

مِن الظواهرِ المألوفةِ في الحياةِ الاعتياديةِ أنْ يشرِّعَ المشرِّعُ حكماً مؤمِناً بصحّةِ تشريعِه، ثمّ ينكشفُ له أنّ المصلحةَ على خلافِه، فينسخُه ويتراجعُ عن تقديرِه السابقِ للمصلحةِ وعن إرادتِه التي نشأتْ مِن ذلكَ التقديرِ الخاطئ.

وهذا الافتراضُ مستحيلٌ في حقِّ الباري سبحانه وتعالى، لأنّ الجهلَ لا يجوزُ عليه عقلاً. فأيُّ تقديرٍ للمصلحةِ وأيُّ إرادةٍ تنشأُ مِن هذا التقديرِ، لا يمكنُ أنْ يطرأَ عليه تبدُّلٌ وعدولٌ مع حفظِ مجموعِ الظروفِ التي لوحظتْ عند تحقُّقِ ذلكَ التقديرِ وتلكَ الإرادة.

ومِن هنا صحَّ القولُ بأنَّ النسخَ بمعناهُ الحقيقيِّ المساوقِ للعدولِ غيرُ معقولٍ في مبادئِ الحكمِ الشرعيِّ مِن تقديرِ المصلحةِ والمفسدةِ وتحقُّقِ الإرادةِ والكراهة.

وكلُّ حالاتِ النسخِ الشرعيِّ مردُّها إلى أنَّ المصلحةَ المقدَّرةَ مثلاً كان لها أمدٌ محددٌ من أوَّلِ الأمرِ وقد انتهى، وأنَّ الإرادةَ التي حصلتْ بسببِ ذلك التقديرِ كانتْ محدَّدةً تبعاً للمصلحة.

والنسخُ معناه: انتهاءُ حدِّها ووقتِها الموقَّتِ لها من أوَّل الأمرِ، وهذا هو النسخُ بالمعنى المجازيِّ.

ولكنْ هناكَ مرحلةٌ للحكمِ بعدَ تلكَ المبادئِ، وهي مرحلةُ

الجعلِ والاعتبارِ، وفي هذهِ المرحلةِ يمكنُ تصويرُ النسخِ بمعناهُ الحقيقيِّ، ومعناهُ المجازيِّ معاً.

أمّا تصويرُه بالمعنى الحقيقيِّ فبأنْ نفترضَ أنّ المولى جعلَ الحكمَ على طبيعيِّ المكلَّفِ دونَ أن يقيِّدَهُ بزمانٍ دونَ زمانٍ، ثمَّ بعدَ ذلكَ يُلغي ذلكَ الجعلَ ويرفعُه تبعاً لما سبقَ في علمِه من أنّ الملاكَ مرتبطٌ بزمانٍ مخصوصٍ، ولا يلزمُ من ذلكَ محذورٌ، لأنّ الإطلاقَ في الجعلِ لم ينشأْ مِن عدمِ علمِ المولى بدخلِ الزمانِ المخصوصِ في الملاكِ، بل قد ينشأُ لمصلحةٍ أخرى كإشعارِ المكلَّفِ بهيبةِ الحكمِ وأبديّتِه.

وأمّا تصويرُه بالمعنى المجازيِّ فبأنْ نفترضَ أنّ المولى جعلَ الحكمَ على طبيعيِّ المكلَّفِ المقيَّدِ بأنْ يكونَ في السنةِ الأُولى مِن الهجرةِ مثلاً، فإذا انتهتْ تلكَ السنةُ انتهَى زمانُ المجعولِ ولم يطرأْ تغييرٌ على نفسِ الجعل.

والافتراضُ الأوّل أقربُ إلى معنى النسخِ، كما هو ظاهرٌ؟

الشرح

ما نودّ طرحه في هذا البحث هو إمكانية تصوّر النسخ في التشريعات الإلهيّة، وهو ما سنقوم باستعراضه وتحليله.

إمكان النسخ وتصويره

المراد بالنسخ: رفع ما هو ثابت من الأحكام، وهي ظاهرة مألوفة في تشريع العقلاء، إذ كثيراً ما يرى المشرّع وجود مصلحة في حكم ما فيشرّعه، ثمّ بعد مدّة من الزمن ينكشف له خلاف ما أدركه سابقاً فيتراجع عن الحكم ويقوم بنسخه.

ومثل هذا العدول موجود في جميع التشريعات البشرية وقوانين الدول ودساتيرها، ففي قوانين المرور ـ مثلاً ـ قد ترى الدوائر المعنيّة صحّة بعض القوانين والأحكام إيماناً منها باحتوائها على مصلحة أكيدة، فتحصل لها نتيجة ذلك إرادةٌ لجعل ذلك القانون، فتقوم بجعله واعتباره، ثمّ تقوم بتبليغه إلى الناس لتطبيقه. فمثل هذا الحكم توجد فيه عناصر مقام الثبوت ـ أي ملاك وإرادة واعتبار ـ والإثبات.

ولكن قد يفاجأ هؤلاء المشرِّعون بعد أشهر أو سنوات قليلة من سنّ القانون أنّه على خلاف ما قدّروه من مصلحة فيقومون، بنسخه وتغييره. وكم له نظير في التشريعات البشرية فإنّها في تغيّر مستمرّ، وبهذا يظهر أنّ النسخ في تشريع العقلاء أمرٌ لا شكّ فيه بل هو واقع.

ولكن السؤال عن إمكانه بالنسبة إلى الباري جلّ شأنه، وهو ما سنقوم بالبحث عنه في مقامين:

الأوّل: النسخ في مبادئ الحكم الإلهي.

الثاني: النسخ في اعتبار الحكم الإلهي.

النسخ في مبادئ الحكم الإلهي

من خلال ما أوضحناه من معنى النسخ يتجلّى لنا أنّ افتراض النسخ في مبادئ الحكم الصادر من الباري جلّ شأنه أمر مستحيل وغير معقول؛ لأنّه يستلزم نسبة الجهل إلى ساحته المقدّسة، وقد قام الدليل العقلي على أنّه تعالى عالم بكلّ شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات والأرض.

ومن الواضح أنّ العالم بكلّ شيء لا يعقل أن يشرّع حكماً بإيجاب شيء نتيجة إدراك مصلحة معيّنة وإرادة تابعة لها ثمّ ينكشف له خلاف ما أدركه من مصلحة، أو يشرّع حكماً بتحريم شيء نتيجة اعتقاد وجود مفسدة تنشأ في ضوئه مبغوضيّة للفعل ثمّ ينكشف الخلاف، فإنّ ذلك مستحيل في حقّه تعالى ولا ينسجم مع كونه عالماً بكلّ شيء، بالإضافة إلى كون الجهل نقصاً وهو منزّه عن كلّ نقص؛ كما ثبت بالدليل العقلي.

وهنا نودّ التنبيه إلى أنّ استحالة النسخ في مبادئ الحكم يشمل الأحكام الصادرة من الأنبياء والأئمّة ﰉ؛ لأنّ علمهم مرتبط بعلم الله تعالى، وكما يستحيل نسبة الجهل إلى الحقّ تعالى فكذلك يستحيل نسبته إلى المعصومينﰉ، غاية الأمر أنّ استحالة الجهل بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ استحالة بالذات، أمّا بالنسبة إلى المعصوم فاستحالة بالغير لا بالذات.

فتلخّص: أنّ النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للتبدّل وانكشاف الخلاف في تقدير المصلحة والإرادة أو المفسدة والكراهة، لا يمكن أن يقع في مبادئ الحكم المشرّع من قبل الله تعالى، وكذا لا يقع في حقّ الإنسان الكامل المرتبط بالله نبيّاً كان أو إماماً، وفيما سواهم أمرٌ ممكن بل واقع.

نعم، يمكن أن يقع في الحكم الإلهي نسخ ولكنّه نسخ بالمعنى المجازي لا الحقيقي، ومفاده: أن يكون الشارع عالماً من أوّل الأمر بأمد الحكم وأنّ المصلحة أو المفسدة التي يشرّع الحكم في ضوئها محدّدة بوقت معيّن، وبتبع ذلك تكون إرادة المولى للحكم أو مبغوضيّته له محدّدة بذلك الوقت أيضاً، ويكون معنى النسخ عندئذ هو انتهاء أمد الحكم.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى للنسخ ليس حقيقيّاً بل هو مجازيّ؛ إذ تقدّم أنّ المعنى الحقيقي له متقوّم بانكشاف الخلاف والتغيّر في التقدير، وليس الحال كذلك فيما صوّرناه أخيراً من معنى النسخ في مبادئ الحكم الشرعي.

وعلى هذا المعنى المجازي للنسخ يحمل كلّ ما ورد في الشرع المقدّس من نسخ.

هذا كلّه بالنسبة إلى تصوير النسخ في مبادئ الحكم الإلهي، وأمّا تصويره في الاعتبار والجعل الذي هو العنصر الثالث في مرحلة الثبوت فهو ما نبحثه الآن.

النسخ في اعتبار الحكم الإلهي

ذكر المصنّف‏ﷺ أنّ النسخ بكلا معنييه الحقيقي والمجازي يمكن تصويره في مرحلة الاعتبار والجعل، وهي المرحلة المتأخّرة عن مرحلة الملاك والإرادة.

أمّا تصوير النسخ بمعناه الحقيقي في اعتبار الحكم، فبأن يفترض أنّ المولى عندما يريد أن يجعل الحكم ويعتبره على المكلّف يجعله بشكل مطلق وغير مقيّد بزمان مخصوص، ولكنّه يعلم ـ على مستوى مبادئ الحكم ـ بأنّ الملاك والإرادة لهما أمدٌ محدود وزمان مخصوص، وعند انتهاء ذلك الأمد يرفع المولى ذلك الحكم تبعاً لعلمه السابق.

فمثل: تشريع الله تعالى لحرمة قتال المشركين ثمّ إذنه لهم، وإن كان في ظاهره عدول عن جعل الحكم السابق، إلّا أنّ العدول في حقيقة الأمر عدول بالنسبة لنا وإلّافهو حاصل تبعاً للعلم السابق لدى المشرّع بأنّ الملاك ـ وبتبعه الإرادة ـ محدّد بوقت، وقد ارتفع لانتهاء أمده، وواضح أنّ النسخ في الاعتبار لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى؛ لأنّ رفع الحكم نشأ تبعاً لعلمه السابق.

إن قلت: إذا كان المولى عالماً منذ البداية بأمد الملاك والإرادة، وأنّها محدّدات بزمن معيّن فلماذا جعل المولى الاعتبار مطلقاً؟

قلت: قد يكون ذلك لأجل إشعار المكلّف بهيبة الحكم فيزداد اهتمامه به وحرصه على امتثاله، ومثل هذا جارٍ حتّى في التشريعات البشرية، فإنّ المجالس التشريعيّه لو شرّعت حكماً وعلم الإنسان بأنّه محدود بأشهر قليلة ثمّ ينتهي مفعوله، فإنّه سوف يضعف اهتمامه به، والحال في المقام كذلك.

وأمّا تصوير النسخ بمعناه المجازي في الاعتبار، فبأن يفترض أنّ المولى قد نظر إلى المكلّفين الموجودين في السنة الأولى من الهجرة ـ مثلاً ـ وجعل الحكم على طبيعيّ المكلّف الموجود آنذاك، وبانتهاء السنة الأُولى ينتهي أمد الحكم المجعول بلا أن يحدث أيّ تغيير وتبديل وعدول في نفس الجعل؛ لأنّ المفروض أنّه كان مقيّداً بالسنة الأولى من الأساس وقد انتهى زمنه، وهذا معنىً مجازيّ للنسخ لأنّه لا يتضمّن عدولاً ولا تغييراً في الحكم إطلاقاً.

ولا يخفى أنّ الافتراض الأوّل في تصوير النسخ في اعتبار الحكم الإلهي أقرب إلى معنى النسخ؛ ذلك لأنّا عندما نطالع موارد النسخ في الشريعة نجد أنّ الحكم فيها مطلق ثمّ ينسخ، وليس مقيّداً بوقت مخصوص كما ذكر أخيراً في تصوير النسخ بالمعنى المجازي.

الخلاصة

١ ـ إنّ النسخ في مبادئ الحكم الشرعي غير معقول بمعناه الحقيقي، ويمكن تصويره بالمعنى المجازي وعليه تحمل موارد النسخ في الشريعة.

٢ ـ إنّ النسخ في الاعتبار والجعل في الحكم الشرعي معقول بمعنييه الحقيقي والمجازي، وإن كان الأوّل أقرب.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**أن يشرّع المشرّع**». المقصود به المشرّع العقلائي.
- قوله ﷺ: «**وهذا الافتراض**». وهو المسمّى بالنسخ الحقيقي في مبادئ الحكم.
- قوله ﷺ: «**مع حفظ مجموع الظروف**»؛ لأنّه لو تغيّرت الظروف التي لوحظت عند تحقّق تقدير الشارع المقدّس للمصلحة والإرادة فلا استحالة عندئذ في تبدّل مبادئ الحكم تبعاً للظروف الجديدة.
- قوله ﷺ: «**إنّ المصلحة المقدّرة مثلاً**». قال «مثلاً» باعتبار أنّ المقدّر في بعض حالات النسخ هو المفسدة لا المصلحة.
- قوله ﷺ: «**والنسخ معناه انتهاء حدّها**». أي المصلحة المقدّرة وبتبعها الإرادة التي حصلت بسببها.
- قوله ﷺ: «**جعل الحكم على طبيعي المكلّف المقيّد**». «المقيّد» صفة للحكم.
- قوله ﷺ: «**والافتراض الأوّل أقرب**»؛ باعتبار أنّ كثيراً من الأحكام المنسوخة تُجعل مطلقة ثمّ تُنسخ وليست مقيّدةً بزمان خاصّ.

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي

الحسنُ والقبحُ أمرانِ واقعيّانِ يدركُهما العقلُ.

ومرجعُ الأوّلِ إلى أنّ الفعلَ ممّا ينبغي صدورُه.

ومرجعُ الثاني إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدورُه.

وهذا الانبغاءُ إثباتاً وسلباً أمرٌ تكوينيٌّ واقعيٌّ وليس مجعولاً، ودورُ العقلِ بالنسبةِ إليه دورُ المدرِكِ لا دورُ المنشئِ والحاكم، ويسمَّى هذا الإدراكُ بالحكمِ العقليِّ توسُّعاً.

وقد ادَّعَى جماعةٌ من الأصوليينَ الملازمةَ بينَ حسنِ الفعلِ عقلاً، والأمرِ به شرعاً، وبينَ قبحِ الفعلِ عقلاً والنهيِ عنه شرعاً.

وفصَّل بعضُ المدقّقينَ منهم بين نوعينِ مِن الحسنِ والقبح:

أحدُهما: الحسنُ والقبحُ الواقعانِ في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن حكمٍ شرعيٍّ والمرتبطانِ بعالمِ امتثالِه وعصيانِه، من قبيلِ حسنِ الوضوءِ باعتبارِه طاعةً لأمرٍ شرعيٍّ، وقبحِ أكلِ لحمِ الأرنبِ بوصفِه معصيةً لنهيٍ شرعيٍّ.

والآخرُ: الحسنُ والقبحُ الواقعانِ بصورةٍ منفصلةٍ عن الحكم الشرعيِّ، كحسنِ الصدقِ والأمانةِ، وقبحِ الكذبِ والخيانةِ.

ففي النوعِ الأوّلِ يستحيلُ أنْ يكونَ الحسنُ والقبحُ مستلزماً للحكم الشرعيِّ، وإلّا للزمَ التسلسلُ، لأنّ حسنَ الطاعةِ وقبحَ المعصيةِ إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيّين، كانت طاعةُ ذلكَ الأمرِ حسنةً عقلاً، ومعصيةُ هذا النهي قبيحةً عقلاً أيضاً، وهذا الحسنُ والقبحُ يستلزمُ بدورِه أمراً ونهياً، وهكذا حتّى يتسلسل.

وأمّا في النوعِ الثاني، فالاستلزامُ ثابتٌ وليس فيه محذورُ التسلسل.

الشرح

يعدّ بحث الحسن والقبح وملازمتهما للأمر والنهي من الأبحاث المهمّة ليس في علم الأصول فحسب، بل في علم الكلام والأخلاق أيضاً، نظراً لتوقّف بعض المسائل المعرفية والأخلاقية عليه، إلّا أنّا نركّز الحديث هنا على ما يرتبط بالبحث الأصولي فقط وبما يتناسب ومادّة المتن.

والكلام يقع في مقامين:

الأوّل: الإدراك العقلي للحسن والقبح.

الثاني: الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي.

وإليك البحث في كلا المقامين تباعاً.

الحسن والقبح العقليّان

اختلف العلماء في حسن الأفعال وقبحها بين قائل بأنّهما عقليّان وقائل بأنّهما شرعيّان. فقالت العدلية[1] بأنّ الأفعال تحتوي على قيمة ذاتية في نظر العقل بغضّ النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في ذاته ونفسه كالصدق والأمانة، ومنها ما هو قبيح في ذاته كالكذب والخيانة، والعقل بإمكانه أن يدرك حسن الصدق وقبح الكذب حتّى لو لم يأمر الشارع بالأوّل وينهى عن الثاني. فهما ـ الحسن والقبح ـ إذاً وصفان حقيقيّان وواقعيّان ولا ارتباط لهما بجعل الشارع واعتباره.

وقالت الأشاعرة بأنّ الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية لا الحقيقيّة،

---

(١) مصطلح يُطلق في علم الكلام على الإماميّة والمعتزلة.

فلا يتّصف الصدق بالحسن ما لم يأمر به الشارع ولا الكذب بالقبح ما لم ينه عنه الشارع، فالحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه. وأمّا قبل ورود الأمر والنهي منه فلا يستطيع العقل أن يدرك حسن الصدق والأمانة وقبح الكذب والخيانة.

وعلى هذا الأساس ذكروا بأنّ الله تعالى لو أراد أن يدخل جميع المطيعين ـ بما فيهم أنبياء الله ـ النار وجميع العُصاة الجنّة لكان فعله حسناً ولا محذور فيه، فإنّ أيّ فعل قبل أمره ونهيه لا يتّصف بأيّ قيمة في نظر العقل.

والمصنّف‏ﷺ تبعاً للمدرسة الإماميّة والعدلية عموماً يختار القول الأوّل، ولذا عبّر عن الحسن والقبح بأنّهما «أمران واقعيّان يدركهما العقل».

هذا بالنسبة إلى أصل إدراكهما من قبل العقل، وأمّا معناهما فقد ذكر لهما معانٍ عدّة:

١ ـ الكمال والنقص، فإنّ كثيراً من الأخلاق الإنسانية يكون حسنها وقبحها بهذا المعنى، فيقال عن الشجاعة بأنّها حسنة أي كمال للإنسان، وعن الجبن بأنّه قبيح أي نقص له.

٢ ـ الملاءمة للنفس والمنافرة لها، والحسن والقبح بهذا المعنى يقعان وصفاً لبعض أفعال الإنسان فيقال: الأكل عند الجوع حسن، وهذا المنظر قبيح.

٣ ـ المدح والذمّ، أي: ما يستحقّه فاعله المدح فهو حسن، وما يستحقّ فاعله الذمّ فهو قبيح. بعبارة أخرى: إنّ الحسن هو ما ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه.

والمراد بالحسن والقبح في المقام هو المعنى الثالث.

فتحصّل: أنّ حسن الفعل وانبغاء صدوره، وقبحه وانبغاء تركه أمرٌ واقعيّ تكوينيّ، ودور العقل بالنسبة لهما دور المدرك والمكتشف.

وأمّا ما يرد في بعض التعبيرات من أنّ العقل يحكم بحسن شيء وقبح آخر فهو تعبير مسامحيّ ومبنيّ على التجوّز والمسامحة، فإنّ العقل في حقيقة الأمر ينحصر دوره بالإدراك والاكتشاف ليس إلّا.

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي

انقسم الأصوليّون في ملازمة الحسن العقلي للأمر الشرعي والقبح العقلي للنهي الشرعي على قولين:

الأوّل: القول بالملازمة، فقد ادّعى جماعة من الأصوليّين أنّ هناك ملازمة بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً، وقبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً، واستنتجوا من ذلك قاعدتهم المعروفة: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

والتصحيح الذي لابدّ من إدخاله على هذه القاعدة هو إبدال الحكم بالإدراك، فيقال: «كلّ ما أدركه العقل حكم به الشرع».

إلّا أنّ السؤال الأساسي هنا هو عن دليل الملازمة المدّعاة، ولم يبيّنه المصنّف‌ﷺ واكتفى بذكر القول، إلّا أن يقال بأنّ ملازمة الحسن والقبح العقليّين للأمر والنهي الشرعيّين من قبيل ملازمة الزوجيّة للأربعة، أي أنّها ذاتية ولا تحتاج إلى برهان.

الثاني: التفصيل بين نوعين من الحسن والقبح، وقد ذهب إليه بعض المدقّقين من علماء الأصول، والنوعان هما:

أحدهما: الحسن والقبح في الأفعال الواقعان في مرتبة متأخّرة عن الحكم الشرعي، كوصف الوضوء بأنّه حسن عقلاً باعتباره طاعةً لأمر المولى، أو وصف شرب الخمر بأنّه قبيح عقلاً بوصفه معصية لنهي المولى،

فإنّ الحسن والقبح هنا واقعان في طول الحكم الشرعي ومترتّبان عليه. فلولا أمر الشارع بالوضوء ونهيه عن شرب الخمر لما كان باستطاعة العقل أن يدرك حسن امتثال الأوّل وقبح فعل الثاني.

والحسن والقبح في هذا النوع لا يستلزم أمراً ونهياً شرعيّين، لتأديته إلى الدور المحال.

بيان ذلك: إنّ حسن امتثال الوضوء وقبح شرب الخمر المتولّدين من الحكم الشرعي لو كانا يستلزمان أمراً ونهياً، لكان امتثال هذا الأمر الجديد حسناً عقلاً، وعصيان النهي الجديد قبيحاً عقلاً، والحسن والقبح الجديدان يستلزمان بدورهما أمراً ونهياً جديدين، وطاعة هذا الأمر حسنة عقلاً ومعصية النهي قبيحة عقلاً، وهذان (الحسن والقبح) يستلزمان بدورهما أمراً ونهياً وهكذا حتّى يتسلسل، والتسلسل محال.

إذاً، إذا كان الحسن والقبح واقعين في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي فلا يستلزمان حكماً شرعيّاً.

ثانيهما: الحسن والقبح المنفصلان عن الحكم الشرعي ولا يترتّبان عليه، بمعنى أنّهما موجودان ويدركهما العقل بغضّ النظر عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق وقبح الكذب، أو من قبيل حسن طاعة المولى، فإنّها أمرٌ حسن في نظر العقل.

لا يقال: إنّ التمثيل بحسن إطاعة المولى غير صحيح؛ لأنّه مستند إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] وما شابهها.

لأنّه يقال: إنّ المدرك لحسن إطاعة المولى لابدّ أن يكون العقل، وإلّا ـ إذا كان دليل الإطاعة شرعيّاً ـ لأمكن التساؤل: ومَن يقول إنّ طاعة

(١) النساء: ٥٩.

الشارع فيما يقول حسنة؟ نعم، تكون الآية إرشاداً إلى حكم العقل.

وفي مثل هذا النوع من الحسن والقبح تكون الملازمة بينها وبين الأمر والنهي الشرعي ثابتة من دون لزوم محذور التسلسل.

ولكن سيأتي من المصنّف‌ﷺ في الحلقة الثالثة أنّ الملازمة غير ثابتة حتّى في هذا النوع، ومن ثمّ تكون قاعدة «ما حكم به العقل حكم به الشرع» غير صحيحة ولا أساس لها.

فنخلص إلى أنّ الأقوال في الملازمة ثلاثة:

١ ـ القول بالملازمة مطلقاً.

٢ ـ إنكار الملازمة مطلقاً.

٣ ـ التفصيل بين ما كان حسنه وقبحه مترتّباً على الحكم الشرعي، وبين ما كان منفصلاً عنه، بالقول بالملازمة في الثاني دون الأوّل.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وهذا الانبغاء إثباتاً وسلباً**». «إثباتاً»: فيما إذا كان الفعل حسناً، و«سلباً»: فيما إذا كان قبيحاً.
- قولهﷺ: «**ودور العقل بالنسبة إليه**». أي: الانبغاء إثباتاً وسلباً.
- قولهﷺ: «**بالحكم العقلي توسّعاً**». أي: مجازاً.
- قولهﷺ: «**لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية**». هذا بيان للتسلسل.
- قولهﷺ: «**فالاستلزام ثابت**». قلنا إنّ القول بالملازمة في هذا النوع إنّما هو على مستوى هذه الحلقة وسيأتي منهﷺ إنكارها في الحلقة الثالثة.

الاستقراء والقياس

عرفْنا سابقاً أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ تابعةٌ للمصالح والمفاسدِ والملاكاتِ التي يقدِّرُها المولى وفْقَ حكمتِه ورعايتِه لعبادِه، وليستْ جزافاً أو تشهّياً.

وعليه فإذا حرَّمَ الشارعُ شيئاً، كالخمرِ مثلاً، ولم ينصَّ على الملاكِ والمناطِ في تحريمِه، فقد يستنتجُه العقلُ ويحدسُ به، وفي حالةِ الحدسِ به يحدسُ حينئذٍ بثبوتِ الحكم في كلِّ الحالاتِ التي يشملُها ذلك الملاكُ، لأنّ الملاكَ بمثابةِ العلّةِ لحكمِ الشارعِ وإدراكُ العلّةِ يستوجبُ إدراكَ المعلول.

وأمّا كيفَ يحدسُ العقلُ بملاكِ الحكمِ ويعيّنُه في صفةٍ محدّدةٍ، فهذا ما قد يكونُ عنْ طريقِ الاستقراءِ تارةً وعنْ طريقِ القياسِ أخرى.

والمرادُ بالاستقراءِ: أنْ يلاحظَ الفقيهُ عدداً كبيراً مِن الأحكام يجدُها جميعاً تشتركُ في حالةٍ واحدةٍ من قبيلِ أنْ يُحصي عدداً كبيراً مِن الحالاتِ التي يُعذرُ فيها الجاهلُ، فيجدُ أنّ الجهلَ هو الصفةُ المشتركةُ بينَ كلِّ تلكَ المعذّرياتِ، فيستنتجُ أنّ المناطَ والملاكَ في

المعذّريةِ هو الجهلُ، فيعمّمُ الحكمَ إلى سائر حالاتِ الجهل.

والمرادُ بالقياس أنْ نُحصيَ الحالاتِ والصفاتِ التي مِن المحتملِ أنْ تكونَ مناطاً للحكمِ، وبالتأمّلِ والحدسِ والاستنادِ إلى ذوقِ الشريعةِ يغلبُ على الظنِّ أنّ واحداً منها هو المناطُ، فيعمّمُ الحكمُ إلى كلِّ حالةٍ يوجدُ فيها ذلك المناطُ.

والاستنتاجُ القائمُ على أساسِ الاستقراءِ ظنّيٌّ غالباً، لأنّ الاستقراءَ ناقصٌ عادةً، ولا يصلُ عادةً إلى درجةِ اليقين.

والقياسُ ظنّيٌّ دائماً لأنّه مبنيٌّ على استنباطٍ حدسيٍّ للمناطِ، وكلّما كان الحكمُ العقليُّ ظنّياً، احتاجَ التعويلُ عليه إلى دليلٍ على حجّيتِه، كما هو واضح.

الشرح

هل الاستقراء والقياس حجّة، ويمكن الاعتماد والتعويل عليهما في الدلالة على الحكم الشرعي؟ هذا ما سنقف عليه في البحث التالي.

الاستقراء والقياس

قبل معرفة الموقف الصحيح من حجّية الاستقراء والقياس في الشريعة لابدّ من معرفة المقصود منهما، وهو يتوقّف على تمهيد نعرّج بعده إلى بيان معناهما، فنقاط البحث هي:

١ ـ ذكر تمهيد للبحث.

٢ ـ بيان معنى الاستقراء والقياس.

٣ ـ تحديد الموقف من حجّية الاستنتاج المعتمد عليهما.

تمهيد

ذكرنا سابقاً[١] أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، أي الملاكات، التي دعت المولى لجعلها، وهنا نقول: إنّ هناك مسلكين في الأحكام الشرعيّة من حيث تبعيّتها للمصالح والمفاسد وعدمه:

الأوّل: مسلك العدلية الذي يعتقد بأنّ وراء الأحكام الشرعيّة مصالح ومفاسد واقعية يقدّرها المولى وفق حكمته ورعايته بعباده، وأنّ الشارع لا يأمر بشيء إلّا إذا كانت فيه مصلحة واقعيّة، ولا ينهى عن شيء إلّا إذا كانت فيه مفسدة واقعيّة، ولذا ذكر السيّد الشهيد‏ ﭬ وغيره من الأصوليّين

---

(١) في بحث «مبادئ الحكم التكليفي» في بداية هذه الحلقة.

أنّ الاعتبار والجعل ـ العنصر الثالث من عناصر مقام الثبوت للحكم ـ يتقدّمه أمران هما: المصلحة والإرادة في الوجوب، والمفسدة والمبغوضيّة في الحرمة، وهو ما يعبَّر عنه بـ «تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد».

وهذا يعني أنّ الشارع يأمر بالصلاة لأنّ فيها مصلحة، لا أنّ أمره بها أوجد المصلحة فيها، وينهى عن شرب الخمر لوجود مفسدة واقعيّة فيه، لا أنّ نهيه عنه أوجد المفسدة فيه.

الثاني: مسلك الأشاعرة الذي لا يرى وجود ملاكات وراء الأحكام، فالصلاة قبل أمر الشارع بها ليس فيها مصلحة، وبإمكان الشارع أن ينهى عنها وتصبح عندئذ ذات مفسدة، ويأمر بشرب الخمر فيصبح ذا مصلحة.

ولا يخفى أنّ الدليل العقلي قد قام على أنّه تعالى حكيم ومنزّه عن فعل العبث والجزاف والتشهّي، ومن ثمّ يكون الحقّ مع المسلك الأوّل، فهو تعالى لمّا رأى أنّ الصلاة موافقة لما قدّره هو من ملاكات ومصالح أوجبها، ولمّا رأى أنّ شرب الخمر وأكل لحم الخنزير فيه من المفاسد ما فيه حرّمه، بينما لا يكون الحال كذلك على المسلك الثاني.

لا يقال: إنّ ذلك يستلزم تحديد قدرته، وقد قام الدليل على أنّه قادر على كلّ شيء ويفعل ما يشاء ولا يفعل ما يشاء غيره.

لأنّه يقال: إنّ صدور أفعال الحقّ تعالى على وجه الحكمة والقانون لا يضيّق من سعة قدرته؛ لأنّ تلك القوانين مجعولة من قبله وهو الذي أرادها: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[1] وليست مفروضة عليه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

---

(١) الأنعام: ١٢.

إذا عرفت ذلك، وأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة لملاكاتها، نقول: لو حرّم الشارع شيئاً ـ كشرب الخمر ـ فهاهنا حالتان:

الأولى: أن ينصّ على ملاك الحرمة ومناطها كأن يذكر أنّ سبب تحريمه هو «إذهاب العقل»، ففي مثل هذه الحالة بإمكاننا أن نعمّم الحرمة ونثبت الحكم لكلّ مورد يوجد فيه ذلك الملاك. وسبب ذلك: أنّ نسبة الملاك إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، وكما أنّ وجود المعلول يدلّ على وجود العلّة فكذلك إدراك العلّة فإنّه يستوجب إدراك المعلول، فإنّ التلازم واستحالة الانفكاك تكون من الطرفين كما ثبت في محلّه من مباحث الفلسفة.

وعليه، فلو رأينا أنّ مادّة ما ـ كالحشيشة ـ تُذهب العقل، فإنّنا نحكم بحرمتها؛ لاحتوائها على ملاك تحريم شرب الخمر، وهذا هو المعبّر عنه في كلمات الأصوليّين بالقياس المنصوص العلّة، أي: أنّ علّته مذكورة في الدليل الشرعي.

الثانية: أن لا ينصّ الشارع على ملاك حرمة شرب الخمر، ولكن بإمكان العقل من خلال الحدس والتأمّل والاستحسان أن يحدس ملاك الحرمة، فيحصل عنده احتمال بأنّ مناط حرمة شرب الخمر هو الإسكار مثلاً، والسؤال: هل هذه الحالة كسابقتها في القول بتعميم الحرمة لكلّ مورد يوجد فيه ذلك الملاك المحتمل الذي استنتجه العقل؟ جواب ذلك بالنفي قطعاً كما سيتّضح فيما بعد.

وأمّا كيف يتمكّن العقل من الحدس بملاك الحكم الذي لم ينصّ عليه الشارع، فهذا ما يكون من خلال الاستقراء تارةً والقياس أُخرى.

هذا ما أحببنا عرضه في هذا التمهيد، ونتتقل بعده إلى بيان المراد من الاستقراء والقياس، وهو نقطة البحث الثانية.

معنى الاستقراء والقياس

المراد بالاستقراء في هذا البحث هو الاستقراء المنطقي وهو: ملاحظة مجموعة من الحالات الجزئية ودراستها ثمّ استنتاج قانون كلّي منها. فحقيقته تتلخّص في السير من الخاصّ إلى العامّ في عملية الاستنتاج والاستدلال، كما لو لاحظ الإنسان أنّ قطعة الحديد التي أمامه تتمدّد بالحرارة، ثمّ نظر إلى قطعة حديد أخرى ووجد أنّها تتمدّد بالحرارة أيضاً، وهكذا الحال في قطعة الحديد الثالثة والرابعة والمئة مثلاً، فإنّها جميعاً تتمدّد بالحرارة بالرغم من اختلاف حجمها وأزمنتها و...، ففي مثل هذه الحالة يمكنه أن يستنتج قانوناً عامّاً مفاده: «كلّ حديد يتمدّد بالحرارة»، وهذا السير في الاستدلال من الخاصّ إلى العامّ هو المسمّى بالاستقراء.

إلّا أنّ المشكلة التي تواجه الاستقراء هي: كيف يمكن استنتاج قانون كلّي من خلال ملاحظة واستقراء حالات معدودة. فمثلاً: لو أردنا إعطاء قانون كلّي بأنّ «كلّ من يقطع رأسه يموت» من خلال ملاحظة عشرة حالات، تبقى في الاستدلال ثغرة وهي الطفرة من الخاصّ إلى العامّ.

وهذه المشكلة واجهت الفكر الغربي الذي يعتمد التجربة منهجاً وحيداً في الحصول على اليقين؛ إذ بناءً على ذلك كيف يمكن أن يعطوا قوانين كلّية يقينيّة مع أنّهم أجروا التجربة على حالات محدودة واستقرؤوا عدداً معيّناً منها؟ بينما يكون أصحاب القياس الأرسطي والمنهج العقلي في غنىً عن ذلك؛ لأنّ سير الاستدلال في القياس يكون من العامّ إلى الخاصّ فيُقال:

- زيد إنسان (صغرى).
- وكلّ إنسان إذا قطع رأسه يموت (كبرى).
- فينتج: زيد إذا قطع رأسه يموت.

ولكنّهم اعترضوا وناقشوا في كيفيّة استفادة الكبرى والتسليم بها، فهي بين أحد أمرين؛ إمّا أن تكون استقرائية ـ أي ثابتة بالاستقراء ـ فترجع المشكلة من جديد، وإمّا أن تكون بديهيّة، ونحن لا نسلّم أنّ جميع كبريات القياس المنتجة بديهيّة كبداهة استحالة اجتماع النقيضين.

ونتيجة توجّه بعض الإشكالات المعرفية على المنهج التجريبي والاستقرائي الناقص والمنهج العقلي المعتمد على القياس الأرسطي، انبرى السيّد الشهيدﷺ في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» لبيان طريق يفيد تحصيل اليقين.

وكيف كان، فإنّ ما ينبغي التركيز عليه هنا هو أنّ الاستقراء المبحوث عنه هو نفس الاستقراء المنطقي، ومثاله: أن ينظر الفقيه إلى عدّة من الحالات والموارد التي يعذر فيها الجاهل فيجد أنّ الجهل هو سبب إعذاره، فيستنتج من ذلك أنّ مناط المعذرية هو الجهل ويعمّمه إلى سائر حالات الجهل.

وأمّا القياس فإنّ معناه هنا مخالف لمعناه المنطقي، فقد عرّف القياس في علم المنطق بأنّه: «قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر»[1]، وهو المؤلّف من صغرى وكبرى ونتيجة، ولكن المقصود به في علم الأصول: السبر والتقسيم، وتوضيحه: أنّ الفقيه لو لاحظ حرمة شرب الخمر ولم يجد أنّ الشارع قد نصّ على ملاك الحرمة ومناطها، فإنّه سوف يحصل عنده احتمال بملاك الحرمة من خلال الحدس والتأمّل ومعرفة ذوق الشريعة، فيقول: ليس من المحتمل أن يحرّم الشارع الخمر لأجل اسمه أو لأجل كونه مائعاً بدليل أنّه حلّل كثيراً من السوائل والمائعات، فيصل من

---

(١) **المنطق** للمظفّر: ص٢٢٩.

خلال حدسه واجتهاده إلى احتمال أن يكون مناط الحرمة هو الإسكار وذهاب العقل، فيقوم بتعميم الحكم بالحرمة لكلّ مورد يوجد فيه ذلك الملاك كالحشيشة مثلاً، أي يقيس الفرع على الأصل ويسرّي ملاك الحكم إليه بالرغم من أنّ ما استنتجه من ملاك لم ينصّ عليه الشارع وإنّما حصّله بحدسه ونظره.

وهذا هو القياس الذي يعتبر أحد أركان الفقه الحنفي، والذي ورد النهي عنه في روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام من قبيل ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله لأبان بن تغلب: «إنّ السنّة لا تُقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلواتها، يا أبان إنّ السنّة إذا قيست محق الدِّين»[1].

ومن قبيل ما رواه عيسى بن عبد الله القرشي، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: «**يا أبا حنيفة، بلغني أنّك تقيس**»؟ قال: نعم، قال: «**لا تقس فإنّ أوّل مَن قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فقاس بين النار والطين**»[2].

وكذا ما ورد عنه عليه السلام في قوله لأبي حنيفة: «**إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنّة، كيف تصنع؟**» فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي. قال: «**يا أبا حنيفة، إنّ أوّل مَن قاس إبليس الملعون**» فسكت.

فقال: «**يا أبا حنيفة أيّما أرجس: البول أو الجنابة؟**» فقال: البول. فقال: «**فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول؟**» فسكت.

---

(١) **الكافي**: ج١، ص٤٦، ح١٥؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٤١، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح١٠.

(٢) **الكافي**: ج١، ص٥٨، ح٢٠.

فقال: «**يا أبا حنيفة أيّما أفضل: الصلاة أم الصوم؟**» قال: الصلاة. قال: «**فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟**»، فسكت[(١)].

وغير ذلك ممّا ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة في ذمّ القياس، ومرجع ذلك إلى أنّ العقل البشري ـ باستثناء المعصوم ـ مهما بلغ لا يستطيع أن يدرك علل الأحكام والمصالح والمفاسد الواقعيّة الكامنة وراءها، فإنّ «**دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة**»[(٢)] كما ورد عن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام.

ولهذا ورد عن علمائنا أنّ الأحكام الشرعيّة أحكام تعبّدية، وينبغي التعامل معها من خلال النصّ الشرعي فقط والأخذ بما جاء به الشارع ضمن الموازين المعروفة لدى الفقهاء، ولا يجوز التعدّي لغير مورد النصّ بمجرّد احتمال علّة الحكم الشرعي، فأنّى لعقولنا أن تحيط بعلل الأحكام وهي القاصرة عن الإحاطة والإلمام بتفاصيل جزئية تتعلّق بالإنسان نفسه.

نعم، إذا وردت علّة الحكم في النصّ الشرعي فيمكن تعميمه إلى موارد أخرى توجد فيها تلك العلّة المنصوصة. إلّا أنّ هذا ليس من باب القياس وإنّما من باب ظهور النصّ الشرعي في أنّ العلّة المذكورة فيه تشمل جميع الموارد التي توجد فيها تلك العلّة، ويكون ما ورد في النصّ مثالاً للحكم العامّ. فلو قال الشارع: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فظاهر هذا الخطاب أنّ الحكم بالحرمة يشمل كلّ مورد يتحقّق فيه الإسكار، وذكر الخمر يكون من باب ذكر المصداق والمثال.

الآن، وبعد أن اتّضح لنا معنى الاستقراء والقياس المبحوث عنه في

---

(١) **علل الشرائع**: ج ١، ص ٩٠، ح ٥.

(٢) **كمال الدِّين وتمام النعمة**: ص ٣٢٤، ح ٩.

المقام نكون قد انتهينا من النقطة الثانية من البحث، ونبحث بعد هذا عن النقطة الثالثة وهي حجّيتهما وجواز التعويل عليهما في الشريعة.

حجّية الاستقراء والقياس

ظهر ممّا قدّمنا ـ عند استعراض الروايات في ذمّ القياس وأنّ دين الله تعالى لا يصاب بالعقول ـ عدم حجّية الاستقراء والقياس.

أمّا عدم حجّية الاستقراء؛ فلأنّ الاستنتاج المستفاد منه ظنّي غالباً ولا يصل إلى درجة اليقين عادةً، لأنّه ناقص في أغلب الأحيان، ومن ثمّ لا يتمكّن الفقيه من أن يعطي قانوناً كلّياً بأنّ: «كلّ من كان جاهلاً بالحكم فهو معذور» بمجرّد ملاحظته لعشرة موارد ـ مثلاً ـ يعذر فيها الجاهل، فإنّ ذلك غير مقبول منه شرعاً، بدليل أنّ الجاهل بشرطيّة الطهارة في الصلاة لا يعذر لو صلّى بلا طهارة ويجب عليه إعادتها في الوقت أو قضاؤها خارجه، فهذا مورد من موارد الجهل الذي لا يعذر فيه المكلّف.

على أنّنا قلنا بأنّ نتيجته ظنّية غالباً وغير يقينيّة، والدليل إذا كان ظنّياً لا يكون حجّة إلّا إذا قام دليل على حجّيته، ولا أقلّ من أنّ حجّيته مشكوكة والأصل عند الشكّ في الحجّية عدم الحجّية كما تقدّم[1].

وحال القياس كذلك أيضاً؛ لأنّ الاستنتاج المبنيّ عليه ظنّي دائماً، لأنّه قائم على الحدس والتأمّل والاستحسان، ومثل هذه الأمور لا تفيد القطع واليقين بملاك الحكم، ومن ثمّ كيف يمكن تعميم الحكم لحالات أخرى يوجد فيها الملاك المحتمل؟

نعم، أقصى ما يفيده القياس الظنّ بملاك الحكم، وقد ذكرنا أنّه ليس

(١) في بحث «الأصل عند الشكّ في الحجّية».

بحجّة ويحتاج لإثبات حجّيته إلى دليل يدلّ على ذلك.

إن قلت: كما أنّ المعتقد لحجّيته يُطالب بالدليل فالمنكر لها يُطالب بالدليل أيضاً؟

قلت: إنّ المنكر لا يطالب به؛ لأنّ قوله موافق للأصل، فإنّ الأصل عدم الحجّية إلّا ما خرج بالدليل، على أنّ الدليل قد قام على النهي عن العمل به وأنّ الشريعة إذا قيست محقت، أو أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول وأمثال ذلك.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الشرعيّة**». تقدّم ذلك في بداية الحلقة الثانية في بحث «مبادئ الحكم التكليفي».
- قولهﷺ: «**للمصالح والمفاسد والملاكات**». العطف تفسيريّ.
- قولهﷺ: «**وليست جزافاً أو تشهّياً**»؛ لأنّ ذلك منافٍ لحكمته، وقد قام الدليل العقلي على أنّه تعالى حكيم ومنزّه عن العبث.
- قولهﷺ: «**فيعمّم الحكم**». وهو المعذرية.
- قولهﷺ: «**والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنّيٌّ غالباً**». قولهﷺ: «غالباً» لعلّه إشارة إلى مبناه في الاستقراء من أنّه قد يوصل إلى اليقين في شرائط خاصّة، كما أوضحه في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء»، أو في حالة كونه استقراءً تامّاً، أو إشارة إلى أنّ الاستقراء قد ينتج اليقين بضميمة قياس خفيّ، ويكون اليقين عندئذ مستنداً إلى ذلك القياس، وتفصيله موكول إلى محلّه[1].

---

(١) انظر **المنطق** للمظفّر: ص٣١٨.

٢ ـ حجّية الدليل العقلي

الدليلُ العقليُّ تارةً يكونُ قطعيّاً وأخرى يكونُ ظنيّاً.

فإذا كانَ الدليلُ العقليُّ قطعيّاً ومؤديّاً إلى العلمِ بالحكمِ الشرعيِّ، فهو حجّةٌ من أجلِ حجّيةِ القطعِ، وهي حجّيةٌ ثابتةٌ للقطعِ الطريقيِّ مهما كانَ دليلُه ومستندُه.

ولكنْ هناكَ مَنْ خالفَ في ذلكَ، وبنَى على أنّ القطعَ بالحكمِ الشرعيِّ الناشئِ مِن الدليلِ العقليِّ لا أثرَ له، ولا يجوزُ التعويلُ عليه، وليس ذلكَ تجريداً للقطعِ الطريقيِّ عنِ الحجّية حتّى يقالَ بأنّه مستحيلٌ، بل ادُّعيَ أنّ بالإمكان تخريجَه على أساسِ تحويلِ القطعِ مِن طريقيٍّ إلى موضوعيٍّ بأنْ يقالَ: إنّ الأحكامَ الشرعيّةَ قد أُخذَ في موضوعِها قيدٌ، وهو عدمُ العلمِ بجعلِها من ناحيةِ الدليلِ العقليِّ، فمعَ العلمِ بجعلِها مِن ناحيةِ الدليلِ العقليِّ لا يكونُ الحكمُ الشرعيُّ ثابتاً لانتفاءِ قيدِه، فلا أثرَ للعلمِ المذكورِ، إذ لا حكمَ في هذه الحالةِ.

وقدْ يقالُ: كيفَ يعقلُ أنْ يقالَ لمنْ علمَ بجعلِ الحكمِ الشرعيِّ بالدليلِ أنّ الحكمَ غيرُ ثابتٍ مع أنّه عالمٌ به؟

والجوابُ على ذلك: إنّ هذا عالمٌ بجعلِ الحكمِ وما نريدُ أن ننفيَه

عنه ليس هو الجعلُ، بل المجعولُ. فالعلمُ العقليُّ بالجعل الشرعيِّ يؤخذُ عدمُه قيداً في المجعولِ، فلا مجعولَ مع وجودِ هذا العلمِ العقليِّ. وإنْ كانَ الجعلُ الشرعيُّ ثابتاً فلا محذورَ في هذا التخريج، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيٍّ على تقييدِ الأحكامِ الواقعيةِ بالوجهِ المذكورِ، ولا يوجدُ دليلٌ مِن هذا القبيل.

وأمّا إذا كانَ الدليلُ العقليُّ ظنّياً ـ كما في الاستقراءِ الناقصِ والقياسِ ـ وفي كلِّ قضيّةٍ مِن القضايا العقليّةِ المتقدّمةِ، إذا لم يجزمْ بها العقلُ، ولكنّه ظنّ بها، فهذا الدليلُ يحتاجُ إلى دليلٍ على حجّيتِه وجوازِ التعويلِ عليه، ولا دليلَ على ذلك، بل قام الدليلُ على عدمِ جوازِ التعويلِ على الحدسِ والرأيِ والقياس.

الشرح

تقدّم في أوّل الدليل العقلي أنّ البحث في القضايا العقليّة يقع ضمن بحثين:

الأوّل: صغرويّ، في إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

الثاني: كبرويّ، في حجّية الإدراك العقلي.

وما تقدّم بحثه إلى الآن في الدليل العقلي كان في البحث الأوّل، وحان وقت الحديث عن البحث الثاني، أي في حجّية الدليل العقلي.

حجّية الدليل العقلي

ينقسم الدليل العقلي إلى قسمين:

القسم الأوّل: الدليل العقلي القطعي.

القسم الثاني: الدليل العقلي الظنّي.

حجّية الدليل العقلي القطعي

اتّفق الأصوليّون على أنّ الدليل العقلي إذا كان قطعيّاً فهو حجّة من باب حجّية القطع، فقد تقدّم في مباحث حجّية القطع أنّ القطع حجّة من أيّ سبب حصل، فسواء كان مستند القطع شرعيّاً أو عقليّاً أو شيئاً ثالثاً فهو حجّة.

ولابدّ من التنبيه إلى أنّنا عندما نقول بأنّ القطع حجّة نقصد به القطع الطريقي لا الموضوعي، فإنّ القطع على قسمين:

١ ـ القطع الطريقي: وهو القطع الكاشف عن الحكم الشرعي، كما لو قطع المكلّف بحرمة شرب الخمر، فإنّ قطعه طريق وكاشف عن الحرمة.

٢ ـ القطع الموضوعي: وهو القطع المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي ويكون مولّداً وموجداً له، كما لو قيل للمكلّف: إذا قطعت بالخمر فيحرم عليك، فالحرام ليس هو ذات الخمر، وإنّما الخمر المقطوع به.

والقطع الذي يكون منجّزاً ومعذراً ـ أي حجّة ـ هو القطع الطريقي؛ لأنّ حجّية القطع قائمة على أساس الكشف، والكشف عن الحكم الشرعي لا يكون إلّا في حالة كونه طريقيّاً، كما تقدّم في بحث القطع الطريقي والموضوعي من بحوث حجّية القطع.

وعلى أيّ حال، فإنّ القطع الطريقي حجّة سواء كان مستنده الشرع أو العقل، هذا ما ذهب إليه الأصوليّون.

إلّا أنّ بعض علمائنا الأخباريّين خالفوا في ذلك وفصّلوا بين صنفين من الدليل العقلي القطعي:

أوّلهما: الدليل العقلي القطعي الناشئ من الكتاب والسنّة.

ثانيهما: الدليل العقلي القطعي الناشئ من العقل.

فإن كان الدليل العقلي المؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعي من قبيل الأوّل فهو حجّة، كما لو قام الدليل العقلي القطعي على وجوب الوضوء، وكان مستند ذلك الدليل الآيات والروايات الدالّة على وجوبه، فمثل هذا الدليل العقلي القطعي حجّة بلا إشكال.

وأمّا إن كان منشأ الدليل العقلي القطعي على وجوب الوضوء هو الملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة وذيها، فلا يكون حجّة بالرغم من كونه قطعيّاً؛ لأنّ منشأ الدليل العقلي القطعي هنا العقل وليس الشرع.

وهذه إحدى نقاط الخلاف بين الأصوليّين والأخباريّين. ففي الوقت الذي يرى الأصولي حجّية الدليل القطعي مطلقاً، يرى الأخباريّ حجّيته فيما إذا كان مستنده شرعيّاً لا عقليّاً.

فإن قيل اعتراضاً على الأخباري: كيف يمكن لك تجريد الدليل العقلي عن الحجّية مع الاعتراف بكونه قطعيّاً، وهل هذا إلّا تفكيك بين اللازم والملزوم؟ فإنّ ذلك سيكون من قبيل أن تقول: «هذه نار غير حارّة»، إذ تقدّم في مباحث القطع أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع ولا يمكن سلبها عنه، مع أنّ ما ذكره الأخباريّ يلزم منه سلب الحجّية عن القطع الطريقي، والحال أنّها لازم له.

أمكنه الجواب على ذلك بالقول: إنّنا لا ندّعي تجريد القطع الطريقي عن الحجّية ليشكل علينا بما ذكر، وإنّما نقول أنّ بالإمكان تحويله إلى قطع موضوعيّ ثمّ نفي الحجّية عنه، وهو ما نقوم بتوضيحه من خلال المثال التالي:

لو قال الشارع: «إذا استطعت فيجب عليك الحجّ»، فإنّ من الواضح أنّ قيد الاستطاعة قيد للوجوب المجعول، وإلّا فالجعل متحقّق بنفس إرادة المولى ولحاظه الموضوع المقدّر الوجود كما أشرنا له سابقاً، ومن ثمّ يكون وجود هذا القيد محقّقاً للوجوب المجعول كما أنّ انتفاءه يؤدّي إلى انتفائه ـ لأنّ المقيّد عدم عند عدم قيده ـ بالرغم من وجود الجعل وعلم المكلّف به.

إنّ هذا النحو من التقييد أمرٌ معقول ولا محذور فيه في الأحكام الشرعيّة، وباتضاحه نأتي إلى محلّ البحث ونقول: إنّ بإمكان الشارع أن يأخذ في موضوع الأحكام الشرعيّة قيداً، وهو: «أن لا يكون العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي» أو: «أن يكون العلم بجعلها من ناحية الكتاب

والسنّة».

ومن الواضح أنّ هذا القيد ـ بكلا نحويه ـ قيد للمجعول وشرط له بنحو إذا وُجد تحقّق المجعول وإلّا فلا، وعليه فإذا حصل للمكلّف العلم بالجعل من ناحية الدليل العقلي فإنّه لا يكون المجعول فعليّاً في حقّه بالرغم من علمه بالجعل؛ وذلك لانتفاء شرطه، كما هو الحال في علم المكلّف بوجوب الحجّ مع عدم كونه مستطيعاً، فإنّ الوجوب لا يكون فعليّاً في حقّه مع علمه بأنّ وجوب الحجّ موجود في الإسلام وقاطع به.

والمقام من هذا القبيل أيضاً، فإنّ المكلّف مع علمه بالجعل من قبل الدليل العقلي، إلّا أنّ المجعول ليس فعليّاً في حقّه لعدم تحقّق شرطه، إذ المفروض أنّ الأحكام الشرعيّة مقيّدة بأن لا يكون العلم بها من جانب العقل، وهو قد علم بها من هذا الطريق، وعند انتفاء قيد المجعول ينتفي المجعول قطعاً.

إن قلت: كيف يكون المكلّف عالماً بالجعل الشرعي بالدليل، ومع ذلك يقال له: إنّ ذلك الجعل ليس ثابتاً في حقّك؟

قلت: لا استحالة في ذلك، فإنّ علم المكلّف منصبّ على الجعل، وما نريد أن ننفيه عنه هو المجعول، ولا محذور في أن يكون المكلّف عالماً بالجعل ومع ذلك لا يكون المجعول فعليّاً؛ لعدم تحقّق شرطه، فإنّ المفروض أنّه قد حصّل العلم بالجعل من خلال الدليل العقلي، والحال أنّ المجعول مشروط بأن يكون العلم بالجعل من خلال الدليل الشرعي لا العقلي.

ولا يخفى أنّ القطع الذي سُلبت عنه الحجّية هنا هو القطع الذي أُخذ قيداً في موضوع الأحكام الشرعيّه، ومن ثمّ فهو قطع موضوعيّ لا طريقيّ كي يقال باستحالة سلب الحجّية عنه.

فتلخّص: أنّ ما يستحيل سلب الحجّية عنه هو القطع الطريقي، والقطع الذي سلب الأخباري الحجّية عنه هو القطع الموضوعي، بأن يقيّد المجعول بعدم العلم بالجعل من خلال الدليل العقلي، فلو علم به عن طريقه لا يكون المجعول فعليّاً، ولا أثر للعلم بالجعل بعد عدم تحقّق قيد المجعول.

هذا غاية ما يُقال في تصوير التفصيل الذي ذهب إليه بعض الأخباريّين وهو تخريج فنّيّ لا غبار عليه، إلّا أنّه بحاجة إلى دليل يدلّ عليه.

بعبارة واضحة: إنّ ما ذكر معقولٌ على مستوى الثبوت ولا محذور فيه، إلّا أنّ القائلين بالتفصيل لم يقيموا عليه دليلاً شرعيّاً في عالم الإثبات، إذ لا يوجد فيما بين أيدينا من أدلّه ما يدلّ على أنّ الشارع قد أخذ في موضوع الأحكام الشرعيّة أن لا يكون العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي.

فظهر ممّا قدّمناه: أنّ الدليل العقلي القطعي حجّة مطلقاً سواء كان مستنده دليلاً شرعيّاً أم عقليّاً، وما ذكر من تفصيل لا دليل عليه.

حجّية الدليل العقلي الظنّي

وأمّا إذا كان الدليل العقلي ظنّياً وغير مفيد للعلم كما هو الحال في القياس الأصولي والاستقراء الناقص، فلا إشكال في عدم حجّيته وجواز التعويل عليه في الدلالة على الحكم الشرعي؛ لما ذكرناه من أنّ الدليل الظنّي يحتاج في إثبات حجّيته إلى قيام دليل يدلّ على ذلك، ويشترط فيه ـ هنا ـ أن يكون دليلاً قطعيّاً سواء كان شرعيّاً أو عقليّاً، وذلك لأنّ كلامنا في إثبات الحجّية للظنّ، والاستدلال عليه بالظنّ غير مجدٍ؛ لاستلزامه الدور المحال، وقد تقدّم نظير ذلك في عدم كفاية الاستدلال بخبر الواحد على حجّيته.

ومن الواضح أن لا دليل على حجّية الظنّ المستفاد من الاستقراء الناقص والقياس، بل الدليل قائم على خلافه، من قبيل الآيات الكريمة الناهية عن العمل بالظنّ على فرض تماميّة دلالتها، وإن أبيت إلّا المناقشة في دلالتها ففي الروايات الشريفة[1] الدالّة على عدم جواز العمل بالحدس والرأي وأمثال ذلك ممّا يفيد الظنّ كفاية.

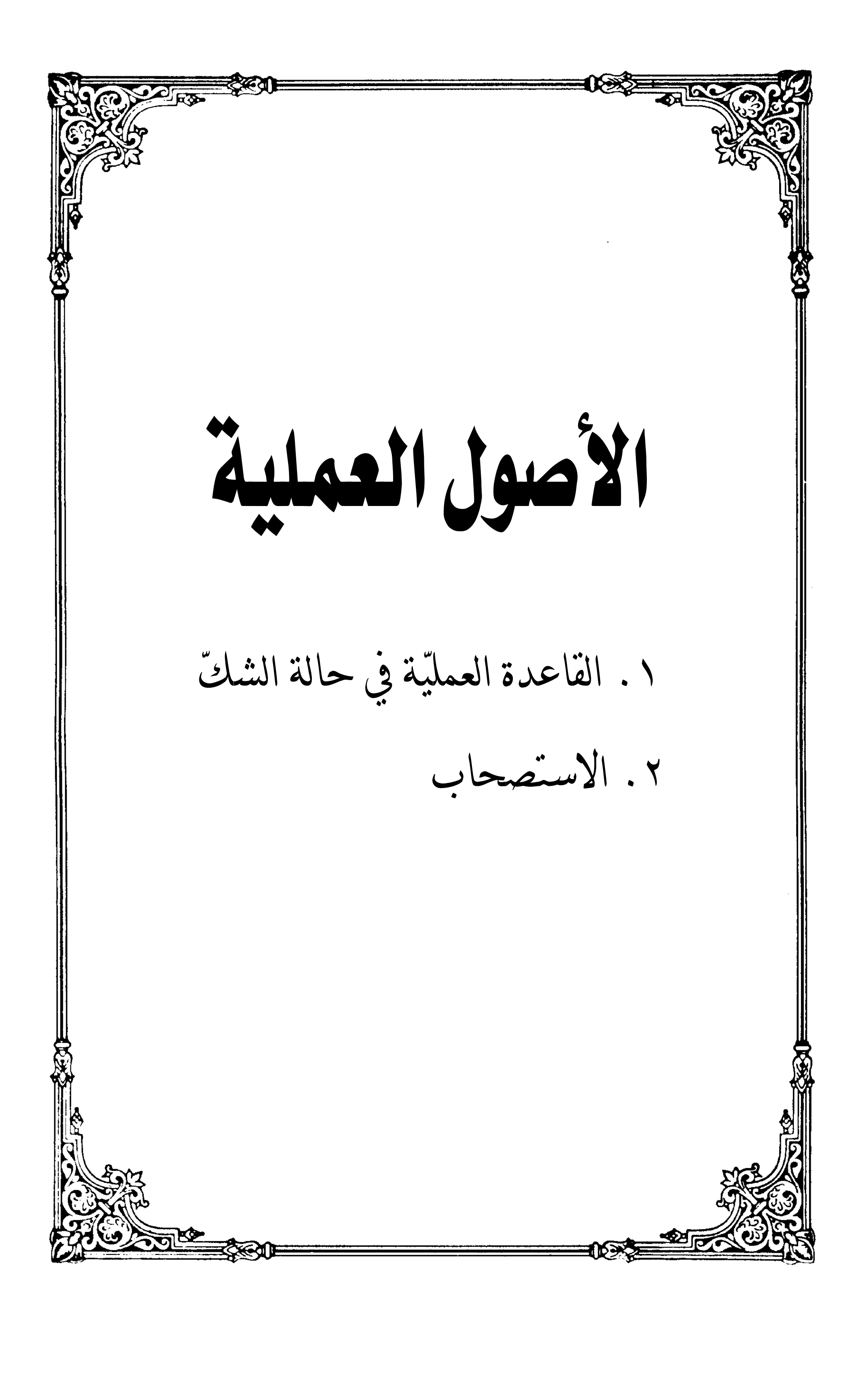
وبهذا يختم الحديث عن القسم الأوّل من الأدلّة وهي الأدلّة المحرزة بقسميها الشرعي والعقلي، ويقع الحديث بعد ذلك عن الأصول العمليّة.

أضواء على النصّ

- قوله ﺘﺜﺖ: «**فهو حجّة**». أي منجّزاً ومعذّراً، وهو معنى الحجّية الأصوليّة.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**ولكن هناك من خالف**». وهم بعض علمائنا الأخباريّين.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**إذ لا حكم في هذه الحالة**». أي: لا مجعول.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**الحكم الشرعي بالدليل**». أي: الدليل العقلي.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**وإن كان الجعل الشرعي ثابتاً**». لأنّ المنجز هو فعليّة المجعول لا العلم بالجعل.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**فهذا الدليل**». أي: الدليل العقلي الظنّي.
- قوله ﺘﺜﺖ: «**يحتاج إلى دليل على حجّيته**». من قبل العقل أو الشرع.

---

(١) انظر: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٣٥، أبواب صفات القاضي، ب٦.



الأصول العملية

١. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ

٢. الاستصحاب

١ ـ القاعدة العملية في حالة الشكّ

قلنا سابقاً: إنّ الفقيهَ تارةً يحصلُ على دليلٍ يحرزُ به الحكمَ الشرعيَّ، وأخرى لا يتيسَّرُ له إحرازُ الحكمِ، ولكنّه يحصلُ على دليلٍ يحدِّدُ الموقفَ العمليَّ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ، وهو الذي يُسمّى بالأصلِ العمليِّ. وهذا القسمُ من الأدلّةِ هو ما سنتحدَّثُ عنه هنا.

الشرح

عرفنا فيما مضى أنّ الأدلّة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي على قسمين:

الأوّل: الأدلّة المحرزة.

الثاني: الأصول العمليّة.

وقد تمّ البحث في القسم الأوّل منها، وحان وقت الحديث عن الثاني عبر نقطتين:

١ ـ القاعدة العمليّة في حالة الشكّ.

٢ ـ الاستصحاب.

القاعدة العمليّة في حالة الشكّ

أمّا عن النقطة الأولى فقد بيّنا في البحوث السابقة أنّ تعاطي الفقيه مع الوقائع لتحديد حكمها الشرعي يكون من خلال نوعين من الأدلّة:

أحدهما: الأدلّة المحرزة، وهي التي تكشف عن الحكم الشرعي كخبر الثقة وغيره من الأمارات التي يحرز بها الحكم.

ثانيهما: الأصول العمليّة، وهي الأدلّة التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ وليست لها علاقة بالكشف عن الحكم الواقعي وإحرازه.

وبحثنا من الآن فصاعداً يكون في هذا القسم من الأدلّة، والذي نبحث فيه عن قواعد ثلاث:

١ ـ القاعدة العمليّة الأوّلية في حالة الشكّ، وهي أصالة الاشتغال على مبنى السيّد الشهيد‌ؒ المعبَّر عنه بمسلك حقّ الطاعة، والبراءة العقليّة على مبنى المشهور المعبَّر عنه بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

٢ ـ القاعدة العمليّة الثانوية في حالة الشكّ، وهي البراءة الشرعيّة بلا خلاف.

٣ ـ القاعدة العمليّة الثالثة في حالة الشكّ، وهي منجزية العلم الإجمالي.

وهو ما نقوم ببحثه تباعاً بعد الوقوف على تمهيد مفيد في المقام، نستعرض فيه المراحل التي يمرّ بها الفقيه في عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

مراحل عمليّة الاستنباط

عندما ينظر الفقيه إلى واقعة من الوقائع ـ كشرب الخمر ـ ويريد أن يحدّد حكمها الشرعي، فإنّ هناك مراحل عديدة يعتمد فيها الفقيه أدلّة معيّنة لتعيين حكم تلك الواقعة:

المرحلة الأولى: أن يكون لدى الفقيه دليل قطعيّ على حرمة شرب الخمر، وفي هذه الحالة لا إشكال في أنّه سوف يفتي بالحرمة على طبق ذلك الدليل القطعي؛ لحجّية القطع سواء كان الدليل شرعيّاً أو عقليّاً.

المرحلة الثانية: أن لا يكون لدى الفقيه دليل محرز قطعيّ على الحرمة، وإنّما يوجد لديه دليل ظنّيّ ـ كخبر الثقة ـ يدلّ على حرمة شرب الخمر، وفي مثل هذه الحالة يفتي بالحرمة أيضاً استناداً إلى خبر الثقة بالرغم من عدم كونه كاشفاً تامّاً عن الواقع، وذلك لأنّ الشارع قد جعل له الحجّية وأمر بالأخذ بمؤدّاه وإن كانت كاشفيّته ناقصة.

المرحلة الثالثة: أن لا يكون الفقيه متوفّراً على الدليل المحرز ـ القطعي أو الظنّي ـ على حرمة شرب الخمر، وعندئذ يصل إلى الأصول العمليّة، ويتلخّص دورها في أنّها تحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ، ولا علاقة لها بالكشف عن الواقع ولذا يعبَّر عنها بالأدلّة غير المحرزة.

المرحلة الرابعة: نفس الحالة السابقة، ولكن يفترض أنّ الأصول العملية ـ أيضاً ـ لا يمكنها أن تحدّد الموقف العملي من الواقعة المشكوكة، والمصير حينئذ إلى العقل، وبهذا يظهر أنّ دور العقل يقع في المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط.

ولا يخفى أنّ مثل هذا الفرض أمر نادر جدّاً، بل معدوم؛ إذ من الصعب أن يجد الفقيه مورداً لا يستطيع تحديد حكمه من خلال المراحل الثلاث المتقدّمة.

المرحلة الخامسة: أن يفترض أنّ العقل أيضاً لا يستطيع أن يحدّد حكم الواقعة المشكوكة، ويُصار عندئذ إلى القرعة فإنّها لكلّ أمر مشتبه كما ورد في الأحاديث الشريفة[1].

فتلخّص: أنّ ما يعتمده الفقيه في استنباطه الحكم الشرعي هو:

١ ـ الأدلّة المحرزة القطعيّة.

٢ ـ الأدلّة المحرزة الظنّية.

٣ ـ الأصول العمليّة.

٤ ـ العقل.

٥ ـ القرعة.

(١) انظر: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٢٥٧، باب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة، ب١٣.

إذا اتّضح ذلك نقول: لو واجه المكلّف واقعة معيّنة في حياته وشكّ في أنّها محكومة بالحرمة مثلاً، وافترضنا أنّه لا يوجد عنده دليل قطعيّ أو ظنّي معتبر، ووصل الأمر إلى إجراء الأصل العملي، ولم يرد أمر من الشارع في إجراء أصل معيّن عند الشكّ في التكليف، وأردنا معرفة نظر العقل في ذلك، فهل المجرى بنظره ـ عند الشكّ ـ هو أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة؟ هذا ما سنعرضه بعد أن نشرح بعض مفردات النصّ.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**يحصل على دليل يحرز به الحكم الشرعي**». وهذا الدليل إمّا يكون قطعيّاً فيكون حجّة لحجّية القطع، أو ظنّياً فيحتاج إلى قيام دليل قطعيّ على اعتباره كما في خبر الثقة، وهذا إشارة إلى المرحلتين الأوليين من مراحل عملية استنباط الحكم الشرعي المشار لها في الشرح.
- قولهﷺ: «**وهو الذي يسمّى بالأصل العملي**» أو الفقاهتي كما في تعبيرات الشيخ الأعظم، قبال الدليل المحرز أو الاجتهادي.

القاعدة العمليّة الأوّلية في حالة الشكّ

كلّما شكَّ المكلَّفُ في تكليفٍ شرعيٍّ ولم يتيسَّرْ له إثباتُه أو نفيُه، فلابدَّ له مِن تحديدِ موقفِه العمليِّ تجاهَ هذا الحكمِ المشكوكِ. ويوجدُ مسلكانِ في تحديدِ هذا الموقفِ.

الأوّلُ: مسلكُ «قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ»، وهو المسلكُ المشهورُ القائلُ بأنّ التكليفَ ما دامَ لم يتمَّ عليه البيانُ، فيقبحُ مِن المولى أنْ يعاقِبَ على مخالفتِه.

وهذا المسلكُ يعني بحسبِ التحليلِ ـ كما عرفْنا في بحثٍ سابق ـ أنّ حقَّ الطاعةِ للمولى مختصٌّ بالتكاليفِ المعلومةِ ولا يشملُ المشكوكةَ.

الثاني: مسلكُ حقِّ الطاعةِ الذي تقدَّمَ شرحُه، وهو مبنيٌّ على الإيمانِ بأنّ حقَّ الطاعةِ للمولى يشملُ كلَّ تكليفٍ غيرِ معلومِ العدمِ ما لمْ يأذنِ المولى نفسُه في عدمِ التحفّظِ مِن ناحيتِه.

فبناءً على المسلكِ الأوّلِ تكونُ القاعدةُ العمليةُ الأوّليةُ هي البراءةَ بحكمِ العقلِ، وبناءً على المسلكِ الثاني تكونُ القاعدةُ المذكورةُ هي أصالةَ شغلِ الذمّةِ بحكمِ العقلِ ما لمْ يثبتْ إذنٌ مِن الشارعِ في عدمِ التحفّظ.

ويظهرُ مِن كلامِ المحقّقِ النائينيِّ رحمه الله أنّه حاولَ الاستدلالَ على قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ والبرهنةَ عليها. ويمكنُ تلخيصُ استدلالِه في وجهين:

أحدُهما: أنّ التكليفَ إنّما يكونُ محرِّكاً للعبدِ بوجودِه العلميِّ، لا بوجودِه الواقعيِّ، كما هو الحالُ في سائرِ الأغراضِ الأُخرى، فالأَسدُ مثلاً إنّما يحرِّكُ الإنسانَ نحوَ الفرارِ بوجودِه المعلومِ لا بوجودِه الواقعيِّ. وعليه فلا مقتضيَ للتحرّكِ معَ عدمِ العلمِ. ومِن الواضحِ أنّ العقابَ على عدمِ التحرّكِ مع أنّه لا مقتضيَ للتحرّكِ قبيحٌ.

والآخرُ: الاستشهادُ بالأعرافِ العقلائيةِ واستقباحُ معاقبةِ الآمرِ في المجتمعاتِ العقلائيةِ مأمورَه على مخالفةِ تكليفٍ غيرِ واصل.

أمّا الوجهُ الأوّلُ فيردُ عليه: أنّ المحرّكَ للعبدِ إنّما هو الخروجُ عن عهدةِ حقِّ الطاعةِ للمولى، وغرضُهُ الشخصيُّ قائمٌ بالخروجِ عنْ هذهِ العهدةِ لا بامتثالِ التكليفِ بعنوانِه، فلابدَّ مِن تحديدِ حدودِ هذهِ العهدةِ، وأنّ حقَّ الطاعةِ هل يشملُ التكاليفَ المشكوكةَ أو لا؟

فإن ادُّعِيَ عدمُ الشمولِ كانَ مصادرةً، وخرجَ البيانُ عن كونِه برهاناً، وإنْ لم يُفرَغْ عنْ عدمِ الشمولِ فلا يتمُّ البرهانُ المذكورُ؛ إذْ كيفَ يفترضُ أنّ التحرَّكَ معَ عدمِ العلمِ بالتكليفِ بلا مقتضٍ، معَ

أنّ المقتضيَ للتحرُّكِ هو حقُّ الطاعةِ الذي ندَّعِي شمولَه للتكاليفِ المشكوكةِ أيضاً.

وأمّا الوجهُ الثاني: فهو قياسٌ لحقِّ الطاعةِ الثابتِ للمولى (سبحانه وتعالى) على حقِّ الطاعةِ الثابتِ للآمرِ العقلائيِّ، وهو قياسٌ بلا موجبٍ، لأنّ حقَّ الطاعةِ للآمرِ العقلائيِّ مجعولٌ لا محالةَ من قِبل العقلاءِ، أو آمرٍ أعلى فيكونُ محدَّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعلِه، وهو عادةً يُجعلُ في حدودِ التكاليفِ المقطوعةِ، وأمّا حقُّ الطاعةِ للمولى سبحانه فهو حقٌّ ذاتيٌّ تكوينيٌّ غيرُ مجعولٍ ولا يلزمُ من ضيقِ دائرةِ ذلكَ الحقِّ المجعولِ ضيقُ دائرةِ هذا الحقِّ الذاتيِّ، كما هو واضحٌ. فالمعوَّلُ في تحديدِ دائرةِ هذا الحقِّ على وجدانِ العقلِ العمليِّ، وهو يقتضي التعميمَ.

فالصحيحُ إذاً: أنّ القاعدةَ العمليةَ الأوّليةَ هي أصالةُ الاشتغال بحكم العقلِ ما لم يثبُتِ الترخيصُ في تركِ التحفّظ.

الشرح

يقع الكلام في بحث القاعدة العمليّة الأوّلية في حالة الشكّ في التكليف.

القاعدة العمليّة الأوّلية في حالة الشكّ

إذا ابتلى المكلّف بواقعة معيّنة ولم يتسنَّ له معرفةُ حكمها الشرعي إثباتاً أو نفياً من خلال الأدلّة المحرزة القطعيّة أو الظنّية، ووصل المجال إلى تحديد الموقف العمليّ منها، فإنّ في تحديده مسلكين للأصوليّين، مع الالتفات إلى أنّ تحديد الأصل العملي في الحالة المذكورة إنّما يكون بنظر العقل ـ فإنّه محلّ كلامنا في هذا البحث ـ مع قطع النظر عن الأدلّه الشرعيّة، ولذا عبّر المصنّف ﷺ بـ «القاعدة العملية الأوّلية» ويقصد بـ «الأوّلية» القاعدة العمليّة العقليّة في قِبال القاعدة الثانوية التي يتمّ تحديدها وفق الأدلّة الشرعيّة كما سيأتي بيانها في البحث القادم.

والمسلكان هما:

الأوّل: مسلك قبح العقاب بلا بيان، وهو لمشهور الأصوليّين، وهذا المسلك وإن كان غير موجود في عبارات المتقدّمين كشيخ الطائفة ومَن تلاه وتبلور في كلمات الوحيد البهبهاني‌ﷺ بلا أن يقيم دليلاً عليه، إلّا أنّه أصبح المسلك السائد لدى مشهور الأصوليّين المتأخّرين.

وملخّصه: أنّ المكلّف إذا واجه واقعة مشكوكة ولم يجد دليلاً محرزاً قطعيّاً أو ظنّياً فإنّ الأصل العمليَّ الجاري في نظر العقل هو البراءة، فلو شرب مائعاً مشكوكاً لم يقطع بحرمته وكان خمراً في الواقع لا يؤثم ويقبح

معاقبته من قبل المولى، فإنّ التكليف ما لم يتمّ البيان عليه ويكون مقطوعاً تقبح المعاقبة عليه.

وغير خافٍ أنّ هذا المسلك يرجع في الحقيقة إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة للمولى وحصره في المقطوعات فقط وإخراج ما عداها من المظنون والمشكوك.

الثاني: مسلك حقّ الطاعة، وهو مختار السيّد الشهيد‏ الذي يفترض بأنّ حقّ الطاعة كما يشمل التكاليف المقطوعة يشمل أيضاً التكاليف المظنونة والمشكوكة ما لم يأذن المولى نفسه في عدم الاحتياط والتحفّظ تجاه ما هو مشكوك ومظنون. وعليه فالأصل العملي الأوّلي الجاري في حالة الشكّ بنظر العقل هو الاحتياط واشتغال الذمّة. نعم في حالة القطع بعدم التكليف لا يوجد مكان لحقّ الطاعة كما هو واضح عند الجميع.

ثمّ إذا ما أردنا مقايسة هذين المسلكين إلى ما انتهى إليه بعض علمائنا الأخباريّين في نهاية مباحث الدليل العقلي من حجّية الدليل العقلي القطعي المستند إلى الكتاب والسنّة فقط، فإنّنا يمكننا أن نشير إلى دوائر خمس من التكاليف:

١ ـ دائرة المقطوع المستند إلى الكتاب والسنّة.

٢ ـ دائرة المقطوع الأعمّ.

٣ ـ دائرة المظنون.

٤ ـ دائرة المشكوك.

٥ ـ دائرة المقطوع بالعدم.

ولا إشكال في خروج الدائرة الأخيرة عن حقّ الطاعة للمولى، كما أنّ الدائرة الأولى التي اختارها بعض الأخباريّين تعدّ أضيق الدوائر وقد مضى

مناقشتها من قبل المصنّفﷺ، فيبقى الكلام محصوراً بين مختار المشهور الذي يختصّ بالدائرة الثانية فقط، ومختار السيّد الشهيدﷺ الذي يشملها بالإضافة إلى الدائرة الثالثة والرابعة.

فتحصّل ممّا قدّمناه أنّ القاعدة العمليّة الأوّلية التي يدركها العقل في حالة الشكّ هي البراءة على مسلك المشهور، والاشتغال على مسلك حقّ الطاعة.

إن قلت: إنّ المصنّفﷺ بعد أن علّق شمول حقّ الطاعة لما هو مظنون ومشكوك على عدم إذن المولى في ترك التحفّظ ـ وقد ورد الترخيص في ترك التحفّظ كما سيظهر من تماميّة أدلّة البراءة الشرعيّة فيما بعد ـ فلا ثمرة عمليّة تترتّب على الخلاف المذكور.

قلت: إنّ السيّد الشهيدﷺ لا يختلف مع المشهور في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط المشار لها في البحث السابق، فإنّ الكلّ متّفق على أنّ الأصل العملي الشرعي الجاري في حالة الشكّ في التكليف هو البراءة، لكنّه يختلف معهم في المرحلة الرابعة من تلك المراحل وهي تحديد الموقف العملي بنظر العقل مع قطع النظر عن الدليل الشرعي، فيرى ﷺ أنّ القاعدة العمليّة بنظره هي الاشتغال بينما يراها المشهور البراءة العقليّة.

وبهذا تكون المرحلة الرابعة متوافقة مع الثالثة على رأي المشهور، ففي كليهما تكون البراءة هي الأصل الجاري في حالة الشكّ، ومخالفة مع الثالثة على مختار المصنّفﷺ، فإنّه وإن كان يقول بجريان البراءة الشرعيّة في المرحلة الثالثة إلّا أنّه يرى جريان أصالة الاشتغال العقلي في المرحلة الرابعة، وقد عرفنا أنّه اشتغال معلّق على عدم ترخيص الشارع، فيكون الترخيص عند مجيئه ـ كما هو كذلك ـ رافعاً لموضوع أصالة الاشتغال، هذا هو الفارق

بين المسلكين.

ولو أردنا تطبيقه على مثال نقول: لو شكّ المكلّف في نجاسة سائل وأراد شربه، فقاعدة الطهارة تحكم بطهارته وجواز شربه كما أنّ العقل يدرك جواز شربه على مبنى المشهور فتتوافق المرحلتان الثالثة والرابعة، وأمّا على مبنى المصنّف فإنّه وإن كان يرى جريان قاعدة الطهارة وجواز شربه في المرحلة الثالثة، إلّا أنّ العقل ـ لولا الترخيص الشرعي ـ يدرك في المرحلة الرابعة عدم جواز شربه.

إذا عرفت هذا، نشرع في بيان ما استدلّ به المشهور على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإليك الاستدلال مع مناقشته.

استدلال المحقّق النائيني على قاعدة قبح العقاب

لم يترك المشهور مقولتهم بإدراك العقل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان دعوىً بلا دليل، بل حاول الميرزا النائيني﴿ره﴾[(١)] القائل بمقالة المشهور الاستدلال عليها بوجهين:

الوجه الأوّل: وهو مركّب من مقدّمتين:

الأولى: أنّ المحرّك للعبد نحو الامتثال هو التكليف بوجوده المعلوم لا الواقعي، شأن التكليف في ذلك شأن سائر الأغراض التكوينيّة في حياة الإنسان. فمثلاً نجد أنّ الذي يدعو الإنسان إلى الهروب من الأسد هو الوجود المعلوم للأسد، فلو رأى زيد شبحاً أمامه واعتقد أنّه أسد فإنّه لا يتردّد في الفرار عنه، مع أنّه قد يتبيّن له بعد ذلك أنّه ليس أسداً في الواقع، بينما لو اعتقد أنّ الشبح إنسان فلا يهرب منه حتّى لو تبيّن أنّه أسد واقعاً،

(١) انظر **فوائد الأصول**: ج٣، ص٢١٥.

وهذا دليل على أنّ المحرّك للإنسان نحو أداء أفعاله هو الوجود العلمي للشيء لا الوجود الواقعي، وعليه فإذا لم يكن التكليف معلوماً وواصلاً للمكلّف فلا مقتضي للتحرّك والامتثال.

الثانية: من الواضح أنّ معاقبة المكلّف على ترك تكليف لا مقتضي فيه للتحرّك أمرٌ قبيح عقلاً.

وبضمّ هاتين المقدّمتين يتّضح أنّ كلّ تكليف لم يصل إلى المكلّف ويعلم به، يقبح العقاب عليه من قبل المولى، وهو المطلوب.

وبعبارة مختصرة: إنّ الوجه الأوّل يمكننا صياغته على شكل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل بالنحو التالي:

ـ إنّ التكليف غير المعلوم لا يوجد فيه مقتضٍ للتحرّك، (صغرى).

ـ وكلّ ما لا مقتضيَ فيه للتحرّك، لو تركه المكلّف يقبح العقاب عليه، (كبرى).

ـ إنّ التكليف غير المعلوم يقبح العقاب عليه، (نتيجة).

الوجه الثاني: الاستشهاد بالسير والأعراف العقلائية الموجودة بين الآمرين والمأمورين والموالي وعبيدهم، فإنّها قائمة على تقبيح المؤاخذة والعقاب على تكليف لم يصل إلى المأمور والعبد ويعلم به. فلو أرادت الدولة ـ مثلاً ـ معاقبة مواطنيها على مخالفة تشريع سنّه المجلس التشريعي ولم يعلم به الناس لكان ذلك عملاً قبيحاً في نظر العقلاء، بخلاف ما لو علموا به وخالفوه، فإنّ معاقبتهم في هذه الصورة أمرٌ حسن في نظرهم.

ولو سألت: إنّ هذا حال العقلاء في سيرتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، وأين هذا من محلّ الكلام الذي نتحدّث فيه عن علاقة العبد بربّه وخالقه، وموقفه تجاه تكاليفه المشكوكة؟!

لأُجيب: لا فرق بين مولويّته جلّ وعلا وبين المولويّة الموجودة لدى العقلاء، فكما أنّ سيرتهم قائمة على تقبيح المعاقبة على مخالفة تكليف لم يُعلم ويصل، فكذلك الحال في تكاليف الحقّ تعالى. وبعبارة أخرى: إنّ صاحب هذا الوجه يرى أنّ حقّ الطاعة والمولويّة أمر متواطي وموجود عند الجميع بنحو واحد.

هذا، ولكن السيّد الشهيد‌قدس‌سره ناقش كلا الوجهين، وإليك مناقشته في وجهي الاستدلال.

مناقشة المصنف لاستدلال الميرزا

أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه: أنّ المحرّك للعبد نحو امتثال التكليف ليس هو التكليف بوجوده المعلوم كما ادّعاه المستدلّ، وإنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى، وإلّا فلا يتصوّر أحد أنّ التكليف بما هو تكليف ـ سواء كان معلوماً أم لا ـ هو محطّ نظر المكلّف حين الامتثال. فالمدار إذاً على ما ذكرنا، ومن ثمّ فلابدّ من تحديد حدود هذا الحقّ وهل هو حقّ مختصّ بالتكاليف المقطوعة أم يشمل بالإضافة لها التكاليف المشكوكة؟

فإن اختار الميرزا الأوّل ـ كما هو كذلك وهو مقتضى المقدّمة الأولى لهذا الوجه ـ كان ذلك مصادرة على المطلوب؛ إذ كيف يجوز للمستدلّ الإتيان بالمدّعى وجعله مقدّمة من مقدّمات الاستدلال والبرهان؟!

وإن اختار الثاني بطل استدلاله من رأس؛ إذ سيكون اعترافاً بمختار المصنّف‌قدس‌سره ورجوعاً عن قاعدة قبح العقاب الذي أقام هذا الوجه برهاناً لها حسب الفرض.

والخلاصة: أنّ المهمّ هو تحديد حقّ الطاعة والخروج عن عهدته فهو المقتضي والمحرّك للعبد نحو امتثال التكليف، فنحن ندّعي بحسب وجداننا

وما يدركه عقلنا العملي أنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل التكاليف المشكوكة ومن ثمّ يكون المقتضي للتحرّك لامتثال التكاليف المشكوكة موجوداً، لا أنّه غير موجود كما يدّعيه الميرزا، فإنّ دعوى اختصاصه بالتكاليف المعلومة أوّل الكلام وهو محلّ النقض والإبرام.

فتلخّص: أنّ ما ذكره من الاستدلال غير تامّ ويبقى القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان مجرّد دعوىً، في قبال دعوى المصنّفﷺ القائل بمسلك حقّ الطاعة.

وأمّا الوجه الثاني، فيرد عليه: أنّ قياس حقّ الطاعة الثابت للمولى سبحانه على حقّ الطاعة الموجود في السير العقلائية للأمر العقلائي قياس مع الفارق؛ لأنّ مولويّة الباري جلّ شأنه وحقّ طاعته أمرٌ تكويني وحقّ ذاتيّ ثابت له بلا جعل من قبل أحد، بينما نجد أنّ حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائي أمرٌ مجعول من قبل العقلاء وليس حقّاً ذاتيّاً تكوينيّاً، ومن ثمّ يكون تابعاً سعةً وضيقاً لجعله ومحدّداً برؤية جاعله، وعادةً ما يجعل العقلاء حدود هذا الحقّ ضمن دائرة التكاليف المعلومة فقط.

ولا يخفى أنّ ضيق دائرة هذا الحقّ عند العقلاء لا يستلزم ضيق دائرة حقّ الطاعة للمولى الذي قلنا إنّه حقّ ذاتيّ، فيعود قول المستدلّ باختصاصه بالتكاليف المعلومة فقط مجرّد دعوىً كذلك بعد بطلان القياس المزعوم.

فظهر ممّا قدّمناه في مناقشة الوجهين أنّ الأمر المهمّ هو توجيه الكلام إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة للمولى، ويبقى ما ذكر من الوجهين مجرّد دعوىً في قبال دعوى السيّد الشهيدﷺ الذي يرى بأنّ لله تعالى حقّ الطاعة في كلّ تكليف لم يعلم بعدمه، فهذا ما يدركه العقل العملي بعد كونه سبحانه خالق الإنسان ومالكه ورازقه، إلّا إذا أراد هو ترخيص الإنسان في ترك التحفّظ

تجاه ما هو مشكوك.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ مختارهﷺ مجرّد دعوىً أيضاً لم يستدلّ عليها، نعم يمكن إقامة بعض المنبّهات الوجدانية لصالحه من قبيل إدراك العقل لضرورة ترك كلّ فعل وتصرّف يحتمل أنّ فعله يؤذي صديقاً عزيزاً وحبيباً قريباً، فإذا كان حال الإنسان مع صديقه المقرّب كذلك فما بالك بحاله مع ربّه ومالك أمره، فينبغي له أن يترك ما يشكّ في حرمته ويفعل ما يحتمل وجوبه إلّا إذا رخّصه هو في ترك التحفّظ تجاه المشكوك بالرغم من أنّ العقل يدرك حقّ الطاعة له، فإنّ ذلك منّة منه على خلقه وتنازل عن حقّه.

وعلى أيّ حال، فالمسألة وجدانية كما يقول المصنّفﷺ، وبذلك يظهر أنّ القاعدة العملية الأوّلية الجارية عند الشكّ في التكليف هي أصالة الاشتغال عند السيّد الشهيد والبراءة عند المشهور.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه**». لا في المرحلة الأولى ولا الثانية ولا الثالثة من مراحل عملية الاستنباط المشار لها في البحث السابق.
- قولهﷺ: «**فلابدّ له من تحديد موقفه العملي**». تحديد الموقف العملي يكون من قبل العقل، فإنّه محلّ الكلام كما لا يخفى.
- قولهﷺ: «**ما دام لم يتمّ عليه البيان**». المقصود من البيان: القطع والعلم، كما أشار المصنّفﷺ لذلك في خاتمة مباحث حجّية القطع من هذه الحلقة.
- قولهﷺ: «**كما عرفنا في بحث سابق**» من مباحث القطع تحت عنوان «تلخيص ومقارنة».
- قولهﷺ: «**ولا يشمل المشكوكة**». المراد من التكاليف المشكوكة هنا: غير المعلومة، فتشمل التكاليف المظنونة والمشكوكة والموهومة.

- قوله: «**هي البراءة بحكم العقل**». قلنا في مباحث الدليل العقلي إنّ وظيفة العقل الإدراك لا الحكم، وإطلاق الحكم عليه مسامحة في التعبير.
- قوله: «**تكون القاعدة المذكورة**». أي: القاعدة العمليّة الأوّلية.
- قوله: «**سائر الأغراض الأخرى**». أي: الأغراض التكوينيّة.
- قوله: «**فلا مقتضي للتحرّك**». هذه صغرى الاستدلال، وكبراه قوله: «ومن الواضح أنّ العقاب..».
- قوله: «**وغرضه الشخصي**». أي: غرض العبد.
- قوله: «**مجعول لا محالة من قبل العقلاء أو آمر أعلى**». هذه إشارة لطيفة منه إلى أنّ حقّ الطاعة والمولويّة المجعولة على قسمين:

١ ـ مولويّة مجعولة من قبل العقلاء أنفسهم، كما لو أمَّر مجموعة من الناس شخصاً عليهم في سفرهم، وجعلوا له حقّ الطاعة عليهم.

٢ ـ مولويّة مجعولة من قبل الآمر الأعلى والمولى الحقيقي، وهي المولويّة المجعولة من قبل الله تعالى للنبيّ والأئمّة.

ولهذا قال المصنّف: «لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائي مجعول لا محالة من قبل العقلاء» إشارة إلى القسم الأوّل، «أو آمر أعلى» إشارة إلى القسم الثاني.

- قوله: «**فهو حقّ ذاتيّ**». أي لم يجعل من قبل جاعل.

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ

والقاعدةُ العمليّةُ الثانويّةُ في حالةِ الشكِّ التي تَرفعُ موضوعَ القاعدةِ الأولى هي البراءةُ الشرعيّة.

ومفادها: الإذنُ من الشارعِ في تركِ التحفّظِ والاحتياطِ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ. ولمّا كانتِ القاعدةُ الأولى مقيّدةً بعدمِ ثبوتِ الترخيصِ في تركِ التحفُّظِ كانتِ البراءةُ الشرعيّةُ رافعةً لقيدِها ونافيةً لموضوعِها ومبدّلةً للضيقِ بالسعة.

ويُستَدلُّ لإثباتِ البراءةِ الشرعيّةِ بعددٍ مِن الآياتِ الكريمةِ والرواياتِ. أمّا الآياتُ فعديدةٌ.

• منها: قولُه سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّ اسمَ الموصولِ فيها، إمّا أن يُرادَ بِهِ المالُ أو الفعلُ أو التكليفُ أو الجامعُ، والأوّلُ هو المتيقَّنُ لأنّه المناسبُ لموردِ الآيةِ حيثُ أمرتْ بالنفقةِ وعقّبتْ ذلكَ بالكبرى المذكورةِ، ولكنْ لا موجبَ للاقتصارِ على المتيقّنِ، بل نتمسّكُ بالإطلاقِ لإثباتِ الاحتمالِ الأخيرِ، فيكونُ معنى الآيةِ الكريمةِ: أنّ اللهَ لا يكلِّفُ مالاً إلّا بقدرِ ما رزقَ و أعطَى، ولا يكلِّفُ بفعلٍ إلّا في حدودِ ما أقدرَ عليه من أفعالٍ، ولا يكلِّفُ بتكليفٍ إلّا إذا كان قد آتاهُ وأوصلهُ إلى المكلّفِ. فالإيتاءُ بالنسبةِ إلى كلٍّ من «المالِ» و«الفعلِ»

و«التكليفِ» بالنحوِ المناسبِ له، فينتجُ: أنّ اللهَ تعالى لا يجعلُ المكلّفَ مسؤولاً تجاهَ تكليفٍ غيرِ واصل. وهو المطلوبُ.

وقد اعترضَ الشيخُ الأنصاريُّ على هذا الاستدلالِ بأنّ إرادةَ الجامعِ مِن اسمِ الموصولِ غيرُ ممكنةٍ، لأنّ اسمَ الموصولِ حينئذٍ بلحاظِ شمولِه للتكليفِ يكونُ مفعولاً مطلقاً، وبلحاظِ شمولِه للمالِ يكونُ مفعولاً به، والنسبةُ بين الفعلِ والمفعولِ المطلقِ تُغايرُ النسبةَ بين الفعلِ والمفعولِ به، فإنّ الأولى هي نسبةُ الحدَثِ إلى طورٍ مِن أطواره، والثانيةُ هي نسبةُ المغايرِ إلى المغايرِ، فيلزمُ من استعمالِ الموصولِ في الجامعِ إرادةُ كلتا النسبتينِ مِن هيئةِ ربطِ الفعلِ بمفعولِه، وهو مِن استعمالِ اللّفظِ في معنييْنِ، مع أنَّ كلَّ لفظٍ لا يُستعملُ إلّا في معنىً واحد.

• ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّها تدلُّ على أنّ اللهَ تعالى لا يعذِّبُ حتَّى يبعثَ الرسولَ، وليس الرسولُ إلّا كمثالٍ للبيانِ، فكأنّه قال: لا عقابَ بلا بيان.

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الاستدلالِ: بأنَّ غايةَ ما يقتضيه، نفيُ العقابِ في حالةِ عدمِ صدورِ البيانِ من الشارعِ، لا في حالةِ صدورِه وعدمِ وصولِه إلى المكلّفِ، لأنّ الرسولَ إنّما يؤخذُ كمثالٍ لصدورِ البيانِ مِن الشارعِ لا للوصولِ الفعليِّ إلى المكلَّفِ، وما نحن

بصددِه إنّما هو التأمينُ من ناحيةِ تكليفٍ لم يصلْ إلينا بيانُه حتّى ولو كانَ هذا البيانُ قد صدرَ مِن الشارع.

• ومنها: قولُه تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّ اللهَ تعالى لقَّن نبيَّه صلَّى اللهُ عليهِ وآلِهِ كيفيّةَ المحاجّةِ مع اليهودِ (فيما يرونه محرَّماً) بأن يتمسَّكَ بعدمِ الوجدانِ، وهذا ظاهرٌ في أنّ عدمَ الوجدانِ كافٍ للتأمين.

ويردُ عليه: أنّ عدمَ وجدانِ النبيِّ فيما أُوحيَ إليه يساوقُ عدمَ الوجودِ الفعليِّ للحُكمِ، فكيفَ يقاسُ على ذلكَ عدمُ وجدانِ المكلَّفِ المحتملِ أنْ يكونَ بسببِ ضياعِ النصوصِ الشرعيّة؟

• ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّ المرادَ بالإضلالِ فيها، إمّا تسجيلُهم ضالّينَ ومنحرفِينَ، وإمّا نوعٌ من العقابِ كالخذلانِ والطردِ من أبوابِ الرحمةِ. وعلى أيِّ حالٍ فقدْ أُنيطَ الإضلالُ ببيانِ ما يتّقونَ لهم، وحيثُ أُضيفَ البيانُ لهم فهو ظاهرٌ في وصولِه إليهم، فمعَ عدمِ وصولِ البيانِ لا عقابَ ولا ضلالَ، وهو معنى البراءة.

الشرح

اتّضح في البحث السابق أنّ حقّ الطاعة ـ بناءً على ما اختاره المصنّف ﷺ ـ يشمل التكاليف المعلومة والمشكوكة، ومن ثمّ تكون القاعدة العمليّة الأوّلية التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، ولكنّه اشتغال معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع في ترك التحفّظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك.

والآن حان وقت الحديث عن الترخيص الشرعي، أي البراءة الشرعيّة، والتي عبّر عنها السيّد الشهيد ﷺ بـ «القاعدة العمليّة الثانويّة».

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ

ينبغي أن نشير أوّلاً إلى أنّ البراءة الشرعيّة لو تمّت وثبتت فإنّها ترفع موضوع القاعدة العمليّة الأولى؛ لأنّ الأخيرة ـ كما تقدّم ـ مقيّدة ومعلّقة على عدم ورود الترخيص الشرعي، فإذا ورد ارتفع موضوع القاعدة الأولى، ومن ثمّ يتحوّل الاشتغال والضيق الذي تنتجه القاعدة الأولى إلى الإذن في ترك الاحتياط والسعة الذي يثبت بالقاعدة الثانويّة.

فيتّجه البحث ـ إذاً ـ إلى إثبات البراءة الشرعيّة واستعراض الأدلّة المدّعى دلالتها عليها.

أدلّة البراءة الشرعيّة

يمكننا تقسيم الأدلّة التي استدلّ بها الأصوليّون على البراءة الشرعيّة إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الآيات الكريمة.

٢ ـ الروايات الشريفة.

٣ ـ الاستصحاب.

أدلّة البراءة من الآيات

هناك آيات عديدة ادّعي دلالتها على البراءة الشرعيّة، استعرض السيّد الشهيد ﷺ أربعاً منها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ﴾ [1].

ومحلّ الاستشهاد بالآية هو قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ﴾، بتقريب: أنّ اسم الموصول (ما) يُراد به الجامع الأعمّ من المال وغيره الذي يشمل التكليف؛ فإنّ في «ما» عدّة احتمالات:

١ ـ أن يُراد به المال.

٢ ـ أن يراد به الفعل.

٣ ـ أن يراد به التكليف.

٤ ـ أن يراد به الجامع.

ولا يخفى أنّ الذي يفيدنا لتماميّة الاستدلال بالآية على البراءة هو الاحتمال الثالث؛ إذ يكون المعنى: أنّ الله لا يكلّف نفساً بتكليف إلّا إذا آتاها، وإيتاء التكليف للنفس يكون بإيصاله إليها، وبخلاف ذلك لا يكلّفها. وكذلك الاحتمال الرابع، فإنّ الجامع يشمل التكليف بحسب

---

(١) الطلاق: ٧.

الفرض، فتتمّ دلالة الآية على البراءة أيضاً. وأمّا على الاحتمالين الآخرين ـ الأوّل والثاني ـ فإنّ الآية الكريمة تكون أجنبيّة عن المقام كما هو واضح.

هذا، ولكنّ القدر المتيقّن من الاحتمالات المذكورة هو الأوّل؛ لأنّه مورد الآية كما هو ظاهر من صدرها، فإنّها واردة في الإنفاق، فيكون معناها: أنّ الله تعالى لا يكلّف نفساً بإنفاق مال إلّا إذا آتاها ورزقها.

إلّا أنّ ذلك لا يوجب قصر الكبرى المذكورة في ذيل الآية ـ ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا مَا آتَاهَا**﴾ ـ على مورد الآية فقط؛ لأنّها بمثابة التعليل لصدر الآية، والتعليل كما قد يضيّق في بعض الأحيان قد يوسّع في أحيان أخرى كما في المقام، وهذا هو مفاد القاعدة المعروفة عند الأصوليّين: «المورد لا يخصّص الوارد». كما أنّ بالإمكان إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في اسم الموصول ونثبت إرادة الجامع، باعتبار أنّ الشارع لو كان يريد من اسم الموصول المال فقط لكان عليه التقييد، وحيث إنّه لم يقيّده بالمال نستكشف أنّه يريد الأعمّ من المال وغيره.

وإذا كان المراد من «ما» الجامع فسيكون معنى الإيتاء الوارد في الآية مختلفاً بالقياس إلى المال والفعل والتكليف. أمّا معنى إيتاء المال فهو إعطاؤه من قبل الله تعالى، ويكون معنى الآية: لا يكلّف الله نفساً بمال إلّا إذا أعطاه ورزقه، وأمّا معنى إيتاء الفعل فهو إقدار العبد عليه، ويكون المعنى: لا يكلّف الله نفساً بفعل من الأفعال إلّا إذا أقدره عليه، وأمّا إيتاء التكليف فهو إيصاله إلى المكلّف، والمعنى: لا يكلّف الله نفساً بتكليف إلّا إذا أوصله إليها، وبدون ذلك لا يكون المكلّف مسؤولاً تجاهه. وبذلك يتمّ المطلوب.

اعتراض الشيخ الأنصاري

وقد اعترض الشيخ الأنصاري‏‏ﷺ[1] على الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة الشرعيّة بأنّه متوقّف على إرادة الجامع من اسم الموصول، مع أنّ إرادته منه غير ممكنة وتستلزم المحال؛ لأنّه يؤدّي إلى استعمال اللفظ في معنيين في نفس الوقت، واستعماله كذلك محال أو لا أقلّ خلاف الظهور، إذ إنّ المتكلّم يريد من استعمال اللفظ تفهيم السامع في حين أنّ استعماله في أكثر من معنى خلاف ذلك.

توضيحه: أنّ اسم الموصول في الآية إن أُريد به المال أو الفعل كان الموصول مفعولاً به للفعل (يكلّف)، بينما لو أُريد به التكليف كان الموصول مفعولاً مطلقاً للفعل المذكور، لأنّ المعنى يصبح: «لا يكلّف الله نفساً إلّا التكليف الذي آتاها»، وواضح أنّ نسبة «التكليف» إلى «يكلّف» نسبة المفعول المطلق إلى الفعل.

ثمّ إنّنا إذا نظرنا إلى النسبتين نجد أنّهما مختلفتان، فإنّ نسبة المفعول به إلى الفعل هي نسبة المغاير إلى المغاير، فإنّ المال أو الفعل ـ في المثال ـ مغاير لـ «يكلّف»، في حين إنّ نسبة المفعول المطلق إلى الفعل هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره وشأن من شؤونه. ففي قول المتكلّم: «أكلت أكلاً..» لم ينسب المفعول المطلق إلى شيء يختلف عن الفعل، وإنّما يريد المتكلّم الإشارة إلى طور من أطوار الأكل، وكذلك الحال في المقام.

وإذا كان الأمر كذلك وأنّ كلّ نسبة لها معنى خاصّ بها، فلا يمكننا القول بإرادة الجامع من اسم الموصول؛ لأنّه يستلزم إرادة كلتا النسبتين

---

(١) **فرائد الأصول**: ج٢، ص ٢١ ـ ٢٢.

الناشئتين من هيئة ربط الفعل بالمفعول به والمفعول المطلق، ولكلّ منهما معناه الخاصّ به كما ذكرنا، وهذا يعني استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنفس الاستعمال، وهو غير معقول أو خلاف الظهور.

وعليه، فلابدّ من أن تكون إحدى النسبتين هي المرادة في الآية، ولاشكّ في أنّها نسبة المفعول به إلى الفعل؛ ذلك أنّ «المال» هو القدر المتيقّن لأنّه مورد الآية، وبذلك يسقط الاستدلال بالآية؛ لأنّه متوقّف على إرادة الجامع الذي يشمل «التكليف»، وقد ظهر أنّ إرادته تستلزم المحال.

هذا، ولكن سيأتي من المصنّف‏ في الحلقة الثالثة الإجابة على هذا الاعتراض، فترقّبه هناك إن شاء الله تعالى.

الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1].

قبل بيان تقريب الاستدلال بالآية الكريمة نشير إلى أنّ هناك فرقاً بين قول القائل: «لا أفعل»، وبين قوله: «لا ينبغي لي أن أفعل» أو «ما كنت لأفعل»، فإنّ القول الأوّل ينفي وقوع الفعل منه ولا ينفي شأنية صدوره منه، كما لو قال: «لا أعصي»، فإنّه ينفي عنه نفسه وقوع العصيان فقط مع عدم نفي شأنية صدور العصيان منه، بخلاف القول الثاني فإنّه بالإضافة إلى نفي وقوع الفعل ينفي شأنية صدور الفعل منه.

إذا اتّضح هذا، نقول في تقريب الاستدلال بالآية: أنّها قالت: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ..﴾، فهي إذاً من قبيل النحو الثاني الذي ينفي شأنية صدور العذاب والوقوع من المولى تعالى في حال عدم إرسال الرسول وبعثه، فكأنّها قالت:

---

(١) الإسراء: ١٥.

لا عقاب حتّى نبعثَ الرسول.

إن قلت: إنّ الآية وردت في الرسول وإنّ الله تعالى لا يعذّب أحداً من الناس حتّى يرسل إليهم نبيّاً يهديهم، وأين هذا من محلّ كلامنا الذي نريد فيه إثبات البراءة الشرعيّة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟!

قلت: إنّ الرسول في الآية مثال لمطلق البيان ولم يؤخذ على نحو الموضوعيّة، فكأنّها تريد أن تقول: ليس من شأنه تعالى أن يعاقب أحداً حتّى يبيّن له الحكم ويصدره إليه، وهو عبارة أخرى عن قبح العقاب بلا بيان.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بالآية أنّها تدلّ على نفي العذاب عند عدم صدور البيان من الشارع، وما نريد إثباته هو نفي العذاب عن المكلّف عند عدم وصول التكليف إليه ولو كان صادراً من الشارع، وهو ما لا يمكن لنا إحرازه بالآية؛ إذ يحتمل أن يكون التكليف صادراً من الشارع ولكنّه لم يصلنا بسبب بُعدنا عن عصر النصّ وضياع كثير من النصوص.

بعبارة أخرى: إنّ الآية تثبت قبح العقاب بلا صدور، وما نريد إثباته هو قبح العقاب بلا وصول، إذ إنّ مقتضى البراءة الشرعيّة هو التأمين والسعة من ناحية التكليف المشكوك الذي لم يصل فعلاً وإن كان صادراً، وهو ما لا تثبته الآية الكريمة.

الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمًا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

(١) الأنعام: ١٤٥.

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ الله تعالى علّم رسوله الكريمﷺ كيفيّة المحاججة مع اليهود فيما ادّعوه من محرّمات، بأن يقول لهم: إنّي لا أجد ما ذكرتموه فيما أُوحي إليَّ من محرّمات، وعدم إيجادهﷺ لما ذكروه كافٍ في عدم ثبوت حرمة المذكورات والتأمين من ناحيتها.

وإذا ثبت ذلك لرسول اللهﷺ فبإمكاننا فعل ذلك أيضاً عند الشكّ في تكليف ما، فإنّنا نقوم بالبحث عنه فيما بين أيدينا من مصادرنا، فإن وجدنا دليلاً عليه أخذنا به وإلّا فيكون عدم الإيجاد دليلاً على عدم وجود الحرمة كما علّم المولى تعالى نبيّه الكريم في الآية.

إلّا أنّ هذا الاستدلال غير تامّ؛ لأنّ عدم وجدان النبيّﷺ لحرمة شيء يساوق عدم وجوده واقعاً، فهوﷺ المبيّن للأحكام والسفير بين الله تعالى وخلقه، ولا يعقل أن لا يكون مطّلعاً عليه، وليس حالنا كذلك؛ فإنّ عدم وجداننا لحكم، لا يساوق عدم وجوده في الواقع. فربما يكون موجوداً واقعاً ولكنّنا لم نقف عليه؛ لضياعه أو لسبب آخر، ومن ثمّ لا يكون عدم وجداننا له كافياً في التأمين تجاهه وعدم استحقاق العقاب على مخالفته.

الآية الرابعة

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بالآية: أنّ الله تعالى ليس من شأنه وطريقته[2] أن يضلّ قوماً حتّى يبيّن لهم ما يتّقون، ومعنى إضلال القوم المنسوب إليه عزّ وجلّ أحد أمرين:

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) بنفس البيان الذي أشرنا له في الآية الثانية.

الأوّل: جعلهم في قائمة الضالّين، فإنّ البشريّة تتوزّع على قائمتين: قائمة المستقيمين ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، وقائمة الضالّين المنحرفين ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾، فالآية ـ محلّ البحث ـ تشير إلى أنّ الله تعالى ما كان ليسجّل القوم في قائمة الضالّين عند عدم البيان.

الثاني: نوع من العقاب على الضلال، كالخذلان والطرد من أبواب رحمة الله تعالى. فأطلق السبب وأراد المسبّب. والمعنى: أنّ الله تعالى لا يخذل قوماً ويطردهم من رحمته إذا ضلّوا وانحرفوا ما لم يبيّن لهم.

وكيف كان فالآية قد علّقت الإضلال الإلهي ـ بأحد المعنيين السابقين ـ ببيان ما يتّقون، وهذا يعني أنّه مع عدم البيان لا يستحقّون العقاب والضلال، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: أولستم أشكلتم على الاستدلال بالآية الثانية بأنّ غاية ما تقتضيه هو نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع لا في حالة صدوره وعدم وصوله، فنفس هذا الكلام يأتي على الاستدلال بهذه الآية فيقال إنّها ناظرة إلى حالة الصدور لا الوصول.

والجواب: أنّ هذا الإشكال غير وارد هنا؛ لأنّ الآية قد أضافت البيان للقوم ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم ﴾ وهو ظاهر في وصوله إليهم، فإذا لم يصل إليهم فلا يستحقّون العقاب والضلال.

الخلاصة

فتلخّص من استعراض الآيات القرآنية المدّعى دلالتها على البراءة الشرعيّة ـ على مستوى هذه الحلقة طبعاً ـ تماميّة الاستدلال بالآية الأخيرة

فقط، وأمّا الآيات الأخرى فقد ناقش فيها المصنّف‌ﷺ أو ذكر اعتراض بعض الأصوليّين ولم يعلّق عليه كما في الآية الأولى.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**التي ترفع موضوع القاعدة الأولى**»؛ لأنّ القاعدة العمليّة الأولى مقيّدة بعدم ورود الإذن والترخيص الشرعي، فإذا ورد رفع موضوع القاعدة الأولى.
- قوله‌ﷺ: «**رافعة لقيدها**». أي: أنّ البراءة الشرعيّة ترفع قيد القاعدة الأولى.
- قوله‌ﷺ: «**ومبدّلة للضيق بالسعة**». الضيق موجود في القاعدة الأولى، والسعة يحرزها المكلّف بالقاعدة الثانية، أي البراءة الشرعيّة.
- قوله‌ﷺ: «**إنّ الله تعالى لا يعذّب**». بمعنى: ليس من شأنه أن يعذّب، وهو مستفاد من تركيب الآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ...﴾.
- قوله‌ﷺ: «**يساوق عدم الوجود الفعلي للحكم**». باعتباره‌ﷺ المبيّن المعصوم للأحكام الإلهيّة، ولا يعقل وجود حكم لم يطّلع عليه، لأنّه ينافي الغرض من بعثته.
- قوله‌ﷺ: «**وعلى أيّ حال**». أي: سواء قلنا بالمعنى الأوّل للإضلال، أو المعنى الثاني.
- قوله‌ﷺ: «**وحيث أُضيف البيان لهم**». هذا دفعٌ لإشكال مقدّر حاصله: أنّ البيان قد يكون صادراً ولكنّه لم يصل إلى المكلّف.

وأمّا الرواياتُ فعديدةٌ أيضاً:

منها: ما رُويَ عن الصادقِ عليهِ السلامُ من قولِه: «كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يردَ فيه نهيٌ». والإطلاقُ يساوقُ السعةَ والتأمينَ، والشاكُّ يصدُقُ بشأنِه أنّه لم يَرِدْهُ النهيُ، فيكونُ مؤمَّناً عن التكليفِ المشكوكِ، وهو المطلوبُ.

وقد يُعترَضُ على هذا الاستدلالِ بأنّ الورودَ تارةً يكونُ بمعنى الصدورِ، وأُخرى بمعنى الوصولِ، فإذا كانَ مفادُ الروايةِ جعلَ صدورِ النهيِ غايةً، فلا يتمُّ الاستدلالُ؛ لأنّ الشاكَّ يحتملُ صدورَ النهيِ وتحقُّقَ الغايةِ، وإذا كانَ مفادُها جعلَ وصولِ النهيِ إلى المكلَّفِ غايةً، ثبتَ المطلوبُ. ولكنْ لا معيِّنَ للثاني، فلا يمكنُ الاستدلالُ بالروايةِ المذكورة.

وقدْ يجابُ على ذلك: بأنّ الورودَ دائماً يستبطنُ حيثيّةَ الوفودِ على شيءٍ، فلا يُطلقُ على حيثيّةِ الصدورِ البحتة.

ولكنْ مع هذا لا يتمُّ الاستدلالُ؛ إذ لم يُعلمْ أنّ الملحوظَ فيه ورودُ النهيِ على المكلَّفِ المساوقُ لوصولِه إليه، بل لعلَّ الملحوظَ وفودُه على الشيءِ نفسِه، كما يناسبُه قولُه «يردُ فيه نهيٌ»، فكأنّ النهيَ يردُ على المادّةِ، فهناك مورودٌ عليه ومورودٌ عنه بقطعِ النظرِ عن المكلَّفِ، وهذا يعني أنّ الغايةَ صدورُ النهيِ مِن الشارعِ ووقوعُه على المادّةِ، سواءٌ وصلَ إلى المكلَّف أو لا، فلا يتمُّ الاستدلالُ.

الشرح

ما زال الحديث في البراءة الشرعيّة وأدلّتها، وقد انتهينا في البحث السابق من استعراض أدلّتها من الكتاب الكريم، ونستعرض الآن القسم الثاني من أدلّتها وهي الروايات.

أدلّة البراءة من السنّة

استدلّ الأصوليّون على البراءة الشرعيّة بعدّة روايات، استعرض المصنّف‌ تتُّ أربعاً منها:

الرواية الأولى

ما رواه الصدوق‌ رحمه الله مرسلاً عن الإمام الصادق‌ عليه السلام. «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1].

بتقريب: أنّ الإطلاق في قوله‌ عليه السلام «مطلق» يساوق السعة والتأمين من العقاب، فيكون المعنى: أنّ المكلّف في سعةٍ وتأمين من العقاب تجاه الشيء ما لم يرد فيه نهي من الشارع. ولا يخفى أنّ الشاكّ في واقعة ما يصدق عليه أنّه لم يرده نهي. فلو شكّ في أكل لحم الأرنب وبحث في الأدلّة ولم يجد ما يدلّ على النهي والحرمة، جاز له أكله بمقتضى هذا الحديث.

إلّا أنّ الاستدلال بهذا الحديث يواجه اعتراضين:

الأوّل: أنّ الرواية ضعيفة سنداً؛ لإرسالها. وقد حاول بعض علمائنا الرجاليّين تصحيحها من خلال التفريق بين صنفين من مراسيل الصدوق

---

(١) **الفقيه**: ج١، ص٣١٧، ح٩٣٧.

الواردة في كتاب «من لا يحضره الفقيه»:

١ ـ ما أورده بعنوان: «قال الصادق عليه السلام».

٢ ـ ما أورده بعنوان: «روي عن الصادق عليه السلام».

فادّعوا أنّ المراسيل الواردة بالنحو الأوّل حجّة؛ لأنّ الصدوق رحمه الله لا يوردها بهذا العنوان وينسب القول للإمام عليه السلام إلّا إذا كان متأكّداً من صحّتها، بخلاف النحو الثاني فإنّها ليست بحجّة.

إلّا أنّ المحقّقين المتأخّرين ـ بما فيهم المصنّف قدس سره [1] ـ حكموا بعدم حجّية جميع مراسيل الصدوق، فإنّ صحّة سند الرواية عنده لا يستلزم صحّته عندنا لو وصل إلينا.

ولم يتعرّض السيّد الشهيد قدس سره لهذه المناقشة هنا، واكتفى بالاعتراض الثاني الذي يتضمّن المناقشة الدلالية للحديث.

الثاني: أنّ معنى الورود في الحديث يوجد فيه احتمالان:

١ ـ أن يُراد به الصدور، ويكون المعنى: كلّ شيء مطلق حتّى يصدر فيه نهي من الشارع.

٢ ـ أن يُراد به الوصول، ويكون المعنى: كلّ شيء مطلق حتّى يصل النهي عنه من الشارع.

وما يفيدنا ـ لأجل تماميّة الاستدلال بالحديث على البراءة الشرعيّة ـ هو الاحتمال الثاني لا الأوّل؛ إذ لعلّ النهي يكون صادراً من الشارع ولكنّه لم يصل إلى المكلّف، وفي مثل هذه الحالة لا يكون الشاكّ مؤمّناً من العقاب تجاه التكليف المشكوك.

---

(١) انظر: **بحوث في علم الأصول**: ج٥، ص٣٩.

ولا معيّن يدلّ على إرادة المعنى الثاني في قِبال الأوّل، فيبقى الحديث مجملاً ولا يكون الاستدلال به تامّاً.

وقد يُجاب على هذا الاعتراض بما حاصله: أنّ بالإمكان إبراز قرينة من داخل الرواية تعيّن إرادة الوصول لا الصدور، وهي: أنّ الورود يستبطن دائماً حيثيّة الوفود على شيء، ولهذا فهو يحتاج لأجل تعديته إلى حرف الجر فيقال: «وردت على..»، فمفهوم الورود ـ إذاً ـ يستنبطن وجود مورود عليه وهو المكلّف، ومورود عنه وهو النهي، ويكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلّف، بخلاف الصدور فإنّه لا يستبطن حيثيّة الوفود على شيء ووجود المورود عليه. ومن ثمّ لا يطلق الورود على حالة الصدور من دون وصول إلى المورود عليه. وبهذا يكون الاستدلال تامّاً.

إلّا أنّ المصنّف‏ﷺ يناقش في هذا الجواب ويقول: إنّنا نسلّم بأنّ الورود يستبطن وجود المورود عليه وحيثيّة الوفود على شيء، لكن تعيين المورود عليه بالمكلّف ـ كما يدّعيه المجيب ـ لا دليل عليه، فإنّ في المورود عليه احتمالين:

الأوّل: المكلّف، كما ذُكر في الجواب.

الثاني: الشيء، حيث عبّرت الرواية «حتّى يرد فيه نهي»، فإنّ من الواضح رجوع الضمير إلى الشيء، ويمكن صدقه على المادّة والمتعلّق، فيكون النهي (المورود عنه) وارداً على المادّة (المورود عليه)، ويكون معنى الحديث: كلّ شيء مطلق حتّى يصدر فيه نهي ويرد على المادّة.

فكما أنّ «الورود» في الحديث ينسجم مع الوصول إلى المكلّف ينسجم أيضاً مع صدور النهي وو روده على المادّة سواء وصل إلى المكلّف أم لا، وبالتالي لا يكون الاستدلال بالحديث تامّاً؛ لرجوع الإجمال من جديد.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**منها: ما روي عن الصادق عليه السلام**». فالرواية مرسلة إذاً.
- قولهﷺ: «**جعل صدور النهي غاية**». وهو ما يستفاد من قوله: «حتّى يرد..».
- قولهﷺ: «**فلا يمكن الاستدلال بالرواية**». لأنّها تصبح مجملة.
- قولهﷺ: «**أنّ الملحوظ فيه**». أي: في المورود.
- قولهﷺ: «**وفود النهي على الشيء نفسه**». وهو المادّة والمتعلّق.
- قولهﷺ: «**فهناك مورود عليه، ومورود عنه**». المورود عليه هو المادّة، والمورود عنه هو النهي.

ومنها: حديثُ الرفعِ، وهو الحديثُ المرويُّ عن النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وآلِه، ومفادُه: «رُفع عن أُمّتي تسعةٌ: الخطأُ، والنسيانُ، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمونَ، وما لا يطيقونَ، وما اضطُرّوا إليه، والحسدُ، والطيرةُ، والتفكّرُ في الوسوسةِ في الخلقِ ما لمْ ينطقْ بشفة».

وتقريبُ الاستدلالِ بفقرةِ «رُفع ما لا يعلمونَ» يتمُّ على مرحلتين:

الأُولى: أنّ هذا الرفعَ يوجدُ فيه بدواً احتمالانِ:

أحدُهما: أنْ يكونَ رفعاً واقعياً للتكليفِ المشكوكِ، فيكونُ الحديثُ مقيِّداً ومخصِّصاً لإطلاقِ أدلَّةِ الأحكامِ الواقعيةِ الإلزاميةِ بفرضِ العلمِ بها.

والآخرُ: أنْ يكونَ رفعاً ظاهرياً، بمعنى تأمينِ الشاكِّ ونفي وجوبِ الاحتياطِ عليه في مقابلِ وضعِ التكليفِ المشكوكِ وضعاً ظاهريّاً بإيجابِ الاحتياطِ تجاهَه. وكلٌّ مِن الاحتمالينِ ينفعُ لإثباتِ السعةِ، لأنّ التكليفَ المشكوكَ منفيٌّ إمّا واقعاً، وإمّا ظاهراً، ولكنّ الاحتمالَ الأوّلَ ساقطٌ، لأنّه يؤدّي إلى تقيّدِ الأحكامِ الواقعيةِ الإلزاميةِ بالعلم بها، وقد سبقَ أنّ أخذَ العلمِ بالحكمِ قيداً لنفسِ الحكمِ مستحيلٌ.

فإنْ قيلَ: أوَ لستمْ قلتمْ بإمكانِ أخذِ العلمِ بالجعل في موضوعِ

المجعولِ. قلنا: نعم، ولكنّ ظاهرَ الحديثِ أنّ المرفوعَ والمعلومَ شيءٌ واحدٌ، بمعنى أنّ الرفعَ والعلمَ يتبادلانِ على مركزٍ واحدٍ. فإذا افترضْنا أنّ العلمَ بالجعلِ مأخوذٌ في موضوعِ المجعولِ، فهذا معناهُ أنّ العلمَ لوحظَ متعلّقاً بالجعلِ، وأنّ الرفعَ إنّما هو رفعٌ للمجعولِ بتقييدِه بالعلمِ بالجعلِ. وهذا خلافُ ظاهرِ الحديثِ، فلابدّ إذاً مِن افتراضِ أنّ الرفعَ يتعلَّقُ بالمجعولِ، وكذلكَ العلمُ. فكأنّه قالَ: الحكمُ المجعولُ مرفوعٌ حتّى يُعلمَ به.

وعلى هذا الأساسِ يتعيَّنُ حملُ الرفعِ على أنّه ظاهريٌّ لا واقعيٌّ، وإلّا لزمَ أخذُ العلمِ بالمجعولِ قيداً لنفسِ المجعولِ، وهو محالٌ.

الثانيةُ: أنّ الشكَّ في التكليفِ تارةً يكونُ على نحوِ الشبهةِ الموضوعيّةِ، كالشكِّ في حرمةِ المائعِ المردَّدِ بين الخلِّ والخمرِ، وأخرى يكونُ على نحوِ الشبهةِ الحكميّةِ، كالشكِّ في حرمةِ لحمِ الأرنبِ مثلاً. وعليهِ، فالرفعُ الظاهريُّ في فقرةِ «رُفع ما لا يعلمونَ» قد يقالُ باختصاصِه بالشبهةِ الموضوعيّةِ، وقد يقالُ باختصاصِه بالشبهةِ الحكميّةِ، وقد يقالُ بعمومِه لكلتا الشبهتينِ.

أمّا الاحتمالُ الأوّلُ: فقد استُدِلَّ عليهِ بوحدةِ السياقِ لاسمِ الموصولِ في الفقراتِ المتعدَّدةِ؛ إذْ مِن الواضحِ أنّ المقصودَ منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوِه الموضوعُ الخارجيُّ أو الفعلُ الخارجيُّ، لا نفسُ التكليفِ. فيحمَلُ «ما لا يعلمونَ» على الموضوعِ الخارجيِّ

أيضاً، فيكونُ مفادُ الجملةِ حينئذٍ: أنّ الخمرَ غيرَ المعلومِ مرفوعُ الحرمةِ، كما أنّ الفعلَ المضطرَّ إليه مرفوعُ الحرمةِ فلا يشملُ حالاتِ الشكِّ في أصلِ جعلِ الحرمةِ على نحوِ الشبهةِ الحكميّة.

والتحقيقُ: أنّ وحدةَ السياقِ إنّما تقتضي كونَ مدلولِ اللفظِ المتكرّرِ واحداً في السياقِ الواحدِ، لا كونَ المصاديقِ مِن سنخٍ واحد. فإذا افترضْنا أنّ اسمَ الموصولِ قدِ استُعملَ في جميعِ تلكَ الفقراتِ في معناه العامِّ المبهمِ غيرَ أنّ مصداقَه يختلفُ من جملةٍ إلى أخرى باختلافِ صفاتِه، لم تنثلمْ بذلكَ وحدةُ السياقِ في مرحلةِ المدلولِ الاستعماليِّ.

وأمّا الاحتمالُ الثاني: فيستندُ إلى أنّ ظاهرَ «ما لا يعلمونَ» أنْ يكونَ نفسُ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ غيرَ معلومٍ، فإنْ كانَ ما بإزائِه التكليفَ فهو بنفسِه غيرُ معلومٍ، وإنْ كانَ ما بإزائِه الموضوعَ الخارجيَّ، فهو بنفسِه ليس مشكوكاً وإنّما المشكوكُ كونُه خمراً مثلاً. فلا يكونُ عدمُ العلمِ مسنداً إلى مدلولِ اسمِ الموصولِ حقيقةً. وهذا خلافُ ظاهرِ الحديثِ، فيتعيَّنُ أن يُرادَ باسمِ الموصولِ التكليفُ، ومعه يختصُّ بالشبهةِ الحكميّة.

ويردُ عليهِ أوّلاً: أنّ بالإمكانِ أنْ يكونَ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ نفسَ عنوانِ الخمرِ لا المائعَ المشكوكَ كونُه خمراً، فعدمُ العلمِ يكونُ مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً: لو سلّمْنا أنّ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ ينبغي أنْ يكونَ هو التكليفَ، فإنّ هذا لا يوجبُ الاختصاصَ بالشبهةِ الحكميةِ، لأنّ التكليفَ بمعنى الحكمِ المجعولِ مشكوكٌ في الشبهةِ الموضوعيّةِ أيضاً.

وأمّا الاحتمالُ الثالثُ: فهو يتوقّفُ على تصويرٍ جامعٍ يمكنُ أنْ يرادَ باسمِ الموصولِ على نحوٍ ينطبقُ على الشبهةِ الحكميةِ والموضوعيّةِ، وهذا الجامعُ له فرضيّتان:

الأولى: أنْ يرادَ باسم الموصولِ الشيءُ، سواءٌ كانَ تكليفاً أو موضوعاً خارجيّاً. واعتُرِضَ على ذلكَ: بأنّ إسنادَ الرفعِ إلى التكليفِ حقيقيٌّ لأنّه قابلٌ للرفعِ بنفسِه، وإسنادَه إلى الموضوعِ مجازيٌّ وبلحاظِ حكمِه، ولا يمكنُ الجمعُ بينَ الإسنادِ الحقيقيِّ والمجازيِّ في استعمالٍ واحد.

والجوابُ: إنّ إسنادَ الرفع إلى التكليفِ ليس حقيقياً أيضاً؛ لما عرفتَ سابقاً من أنّه رفعٌ ظاهريٌّ لا واقعيٌّ، فالإسنادانِ كلاهما عنائيّانِ.

الثانيةُ: أن يُرادَ باسمِ الموصولِ التكليفُ المجعولُ، وهو مشكوكٌ في الشبهةِ الحكميّةِ والموضوعيّةِ معاً، وإنّما يختلفانِ في منشأِ الشكِّ، فإنّ المنشأَ في الأُولى عدمُ العلمِ بالجعل، وفي الثانية عدمُ العلمِ بالموضوع.

والمعيِّنُ للاحتمالِ الثالثِ بعدَ تصويرِ الجامعِ هو الإطلاقُ. فتتمُّ دلالةُ حديثِ الرفعِ على البراءَةِ ونفي وجوبِ التحفُّظِ والاحتياط.

الشرح

يقع البحث في الرواية الثانية التي استدلّ بها على البراءة الشرعيّة وهي المسمّاة بـ «حديث الرفع»، وهو من أهمّ الأدلّة ـ بل عمدتها ـ التي أُقيمت من السنّة للدلالة على البراءة، وإليك بيانه.

حديث الرفع

وهو الحديث المرويّ عن النبيّ الأكرمﷺ، ومفاده: «**رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة**»[1].

ومحلّ الاستدلال بالحديث هو فقرة: «ما لا يعلمون»، فإنّه من بين المرفوعات عن أمّة النبيّﷺ.

وأمّا تقريب الاستدلال بهذه الفقرة فهو يتمّ على مرحلتين:

الأولى: بيان المراد من الرفع الوارد في الحديث الشريف، وهل هو رفع واقعيّ للتكليف، أم هو رفع ظاهريّ؟

الثانية: في شمول الرفع للشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

هاتان المرحلتان هما مادّة بحثنا، علماً أنّ المصنّف قد اكتفى بذكر النكات الدلاليّة في الحديث ولم يتطرّق إلى البحث السندي له.

---

(١) **الخصال**: ص٤١٧، ح٩، **وسائل الشيعة**: ج١٥، ص٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب٥٦، ح١.

معنى الرفع في الحديث

يوجد في الرفع احتمالان:

الأوّل: الرفع الواقعي، ويقصد به رفع الحكم عن غير العالم في لوح الواقع وعدم تشريعه في حقّه أصلاً في قبال الوضع الواقعي الذي يعني جعل الحكم وتشريعه واقعاً. فرفع الحكم عن الجاهل بحرمة أكل لحم الأرنب ـ مثلاً ـ يعني عدم وجود حكم في حقّه بحرمة الأكل، وهذا يؤدّي إلى القول باختصاص الأحكام الشرعيّة بالعالمين بها وعدم شمولها للجاهلين.

وبناءً على هذا الاحتمال يكون حديث الرفع مقيّداً لأدلّة الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة الدالّة على الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، ويجعلها مختصّة بالعالمين.

الثاني: الرفع الظاهري، ويقصد به رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف غير المعلوم في قبال الوضع الظاهري وإيجاب الاحتياط تجاهه. فالمكلّف الشاك في حرمة أكل لحم الأرنب يوجد في حقّه حكم واقعيّ ولكن حيث إنّه لا يعلمه فلا يجب عليه في مقام الظاهر وحالة الشكّ الاحتياط تجاهه، ومن ثمّ يجوز له الأكل.

جدير ذكره أنّ حديث الرفع على كلا الاحتمالين يفيد في إثبات السعة والتأمين من ناحية التكليف المشكوك، فإنّه يثبت أنّ الشاك إمّا أنّه لا يوجد تكليف في حقّه واقعاً بناءً على كون الرفع واقعيّاً، وإمّا أنّه لا يجب عليه الاحتياط تجاه التكليف المشكوك بالرغم من وجود تكليف واقعيّ في حقّه بناءً على كون الرفع ظاهريّاً، فإنّ المكلّف في سعة على كلا التقديرين.

إلّا أنّ الاحتمال الثاني هو الصحيح؛ لأنّ الأوّل يؤدّي ـ كما ذكرنا ـ إلى تقييد الأحكام الشرعيّة بالعالمين بها، وقد ثبت فيما سبق[1] استحالته.

إن قيل: إنّ الاستحالة مختصّة فيما إذا أُخذ العلم بالجعل قيداً في الجعل أو أُخذ العلم بالمجعول قيداً في المجعول، وأمّا إذا أُخذ العلم بالجعل قيداً في المجعول فهو أمرٌ ممكن وليس بمستحيل كما ذكرتم في بحث «استحالة اختصاص الحكم بالعالم به» من مباحث الدليل العقلي، وفي المقام نقول: إنّ بالإمكان أن يكون ما لا يعلم هو الجعل، والمرفوع هو المجعول، فالعلم بالجعل أُخذ قيداً في فعليّة المجعول لا الجعل كي يلزم الاستحالة، ومن ثمّ لا معيّن للرفع الظاهري في قبال الرفع الواقعي، بل يبقى الرفع محتملاً للأمرين معاً.

كان الجواب: إنّ ما ذكرناه هناك من توجيه لرفع الاستحالة لا يمكن تطبيقه هنا؛ لأنّ ظاهر الحديث أنّ مركز العلم والرفع واحد ويتبادلان عليه. فالحديث يقول: «رُفع.. ما لا يعلمون»، أي أنّ ما لا يعلم هو المرفوع لا شيء آخر، فلا يمكن أن يقال ـ فراراً عن الاستحالة المترتّبة على الرفع الواقعي ـ بأنّ الرفع تعلّق بشيء وهو المجعول، والعلم تعلّق بشيء آخر وهو الجعل؛ لأنّه خلاف ظاهر الحديث، بل لابدّ من الأخذ بظاهره والالتزام بوحدة المركز. وحيث إنّ المرفوع هو المجعول فإنّ العلم قد تعلّق به أيضاً، فكأنّه قال: رُفع عن أمّتي الحكم المجعول حتّى يعلموا به. ومن الواضح أنّ أخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم المجعول ـ كما هو مؤدّى الرفع الواقعي في ضوء وحدة مركز العلم والرفع ـ أمر محال، فيتعيّن أن يكون الرفع ظاهريّاً.

---

(١) في بحث «استحالة اختصاص الحكم بالعالم به».

بعبارة مختصرة: إنّ المركز فيما ما ذكرناه هناك مختلف فإنّ العلم تعلّق بالجعل والمرفوع هو المجعول، وأمّا في المقام فظاهر الحديث أنّ مركز العلم والرفع واحد، وبالتالي يتعيّن كون الرفع ظاهريّاً لا واقعيّاً فراراً من محذور استحالة اختصاص الأحكام بالعالمين بها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالمرحلة الأولى، وقد اتّضح أنّ فقرة الاستدلال ـ «رفع.. ما لا يعلمون» ـ تدلّ على أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وهو تعبير آخر عن إثبات البراءة الشرعيّة.

شمول الحديث للشبهات

المرحلة الثانية من مرحلتي تقريب الاستدلال بالحديث الشريف هي شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية والموضوعيّة.

فإنّ الشكّ في التكليف تارةً يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة، كما لو كان المكلّف يعلم بأنّ الخمر حرام ولكنّه يشكّ في المائع الذي أمامه أخمرٌ هو ليحرم شربه، أم خلّ ليجوز شربه؟ فالحكم في هذه الحالة معلوم، إلّا أنّه يشكّ في الموضوع الخارجي، ومن هنا سُمّيت مثل هذه الشبهة بالشبهة الموضوعيّة.

وأُخرى يكون الشكّ على نحو الشبهة الحكميّة، كما لو شكّ المكلّف في حرمة أكل لحم الأرنب، فالشكّ هنا شكّ في نفس الحكم، ولذا سمّيت الشبهة بالشبهة الحكميّة.

والسؤال المطروح هنا: أبالشبهات الموضوعيّة يختصّ الرفع الظاهري في الحديث، أم بالشبهات الحكميّة، أم يشملهما معاً؟

والجواب: إنّ الاحتمالات في المسألة ثلاثة:

الأوّل: اختصاص الرفع الظاهري بالشبهة الموضوعيّة.

الثاني: اختصاصه بالشبهة الحكميّة.

الثالث: عمومه لكلتا الشبهتين.

وقبل بيان القرائن التي أبرزت لترجيح أحد الاحتمالات على غيرها، نشير في بادئ الأمر إلى أنّ اسم الموصول «ما» في الرواية يدلّ على معنىً عامّ مبهم كما قُرّر في محلّه من علم النحو، فهو يدلّ على «الشيء»، وهو معنى مبهم عامّ يصلح للانطباق على أمور كثيرة.

إذاً، فالشيء يشمل الشبهة الموضوعيّة والحكميّة على حدٍّ سواء، ومن ثمّ يكون المقتضي لشمول الرفع الظاهري في الحديث لكلتا الشبهتين موجوداً، إنّما الكلام في وجود المانع، فقد ادّعى أصحاب الاحتمال الأوّل وجود قرينة ودليل يمنع عن شمول الرفع للشبهة الحكميّة، بينما أبرز أصحاب الاحتمال الثاني مانعاً عن شمول الرفع للشبهة الموضوعيّة.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استُدلّ عليه بوحدة السياق، وهو من الأمور المهمّة التي لا يمكن تجاوزها في عملية الاستدلال. فمثلاً: لو قال المولى: «اغتسل للجمعة والعيد» وعلمنا من دليل خارجيّ أنّ غسل الجمعة مستحبّ، فبوحدة السياق يمكننا إثبات استحباب غسل العيد أيضاً ولا يمكن القول بوجوبه؛ لأنّ وحدة السياق تفرض أنّ الاغتسال جاء بمعنى الاغتسال المستحبّ، ودلالته على الاغتسال الواجب تعني استعمال اللفظ في أكثر من معنى باستعمال واحد، وهو محال أو لا أقلّ خلاف الظهور العرفي.

أمّا كيف أنّ وحدة السياق تعيّن إرادة الشبهة الموضوعيّة في حديث الرفع فيظهر من ملاحظة فقرات الحديث السابقة لفقرة «ما لا يعلمون» واللاحقة لها، فإنّ المقصود من اسم الموصول فيها هو الموضوع أو الفعل

الخارجي. ففي فقرة «ما أُكرهوا عليه» ـ مثلاً ـ نجد أنّ المرفوع هو الفعل الخارجي، وفي فقرة «ما اضطرّوا إليه» هو الموضوع الخارجي، وبوحدة السياق نثبت أنّ المقصود من اسم الموصول في فقرة «ما لا يعلمون» هو الموضوع الخارجي أيضاً لا التكليف والحكم، ومن ثمّ يختصّ الرفع في الحديث بالشبهة الموضوعيّة، بمعنى أنّ المكلّف إذا شكّ في السائل وتردّد أمره بين كونه خمراً أو خلّاً فيمكنه الشرب؛ لحديث الرفع، بخلاف ما لو شكّ في حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ فإنّه لا يمكن التمسّك بحديث الرفع والحكم بجواز الشرب.

ولكن يرد على هذا الاستدلال: أنّ أقصى ما يفيده وحدة السياق هو كون معنى اللفظ المتكرّر في السياق واحداً لا أن تكون مصاديق ذلك المعنى من سنخ واحد أيضاً، وفي المقام نقول: إنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع فقرات الحديث في معنىً واحد وهو معناه العامّ المبهم أي «الشيء»، نعم تختلف مصاديق ذلك المعنى بين الفقرات. ففي فقرةٍ هو الموضوع الخارجي وفي أُخرى الفعل الخارجي، وفي فقرةِ «ما لا يعلمون» التكليف، وهذه الأمور (الموضوع والفعل والتكليف) ليست معاني لاسم الموصول ليقال بانثلام وحدة السياق، وإنّما هي مصاديق للشيء الذي هو معنىً عام وواحد لاسم الموصول، ولا يخفى أنّ اختلاف مصاديق المعنى الواحد لا يضرّ بوحدة السياق.

وأمّا الاحتمال الثاني فقد استُدلّ عليه بظاهر فقرة «ما لا يعلمون» فإنّها تدلّ على أنّ المراد من اسم الموصول هو التكليف لا الموضوع الخارجي.

توضيحه: أنّ ظاهر «ما لا يعلمون» هو أن يكون نفس المعنى الذي يقع بإزاء اسم الموصول غير معلوم، وما يقع بإزائه ويكون معنىً له أحد أمرين:

التكليف أو الموضوع الخارجي.

فإن كان هو التكليف فهو بنفسه يمكن أن يكون غير معلوم، فيكون الاستعمال حقيقيّاً ورفع التكليف عند عدم العلم به رفعاً حقيقيّاً لأنّه بنفسه غير معلوم.

وإن كان هو الموضوع الخارجي ـ فهو بنفسه ليس مشكوكاً، وغير المعلوم هو عنوانه ككون المائع خمراً، فالإناء الذي يوجد فيه مائع مردّد أمره بين الخمر والخلّ معلومٌ للمكلّف وليس بمشكوك له. نعم هو يشكّ في عنوانه. وإذا كان الموضوع ليس بمشكوك فسيكون رفعه مجازياً بتقدير رفع العنوان، فإنّ الرفع في الواقع رفع لعنوان الموضوع الخارجي لا لنفس الموضوع.

وكلّما تردّد الاستعمال بين أن يكون حقيقيّاً أو مجازيّاً فإنّ أصالة الحقيقة تفترض أن يكون الاستعمال حقيقيّاً، والاستعمال الحقيقي هنا أن يكون ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، وغير المعلوم هو المرفوع بنفسه لا بتوسّط شيء آخر، وما صفته كذلك هو التكليف لأنّه بنفسه يمكن أن يكون غير معلوم، وليس حال الموضوع الخارجي كذلك؛ فإنّه يحتاج إلى تقدير العنوان ككونه خمراً مثلاً، والرفع يكون لهذا المعنى المقدّر، فهو مجازيّ إذاً.

فتحصّل: أنّ التكليف يمكن أن يكون بنفسه غير معلوم من دون تقدير شيء، فيكون رفعه عند عدم العلم رفعاً حقيقيّاً، بينما يحتاج القول برفع «الموضوع» إلى تقدير عنوانه فيكون رفعه مجازيّاً، وظاهر فقرة «ما لا يعلمون» أن يكون غير المعلوم هو المرفوع بنفسه لا بتقدير شيء آخر، ومن ثمّ يكون الحديث مختصّاً بالشبهة الحكميّة، فتأمّل جيّداً فإنّه لا يخلو من دقّة.

ويرد على الاستدلال المذكور:

أوّلاً: من قال بأنّ ما يتّصف بالعلم وعدم العلم في الشبهة الموضوعيّة هو الموضوع الخارجي ليقال إنّه بنفسه ليس مشكوكاً ويحتاج رفعه في حالة عدم العلم به إلى تقدير العنوان، بل نقول إنّ ما يكون بإزاء الموصول في الشبهة الموضوعيّة هو نفس عنوان الموضوع الخارجي، ومثل هذا يمكن اتّصافه بعدم العلم، ويكون رفعه عند عدم العلم رفعاً حقيقيّاً، شأنه في ذلك شأن التكليف في الشبهة الحكميّة، ويصبح عدم العلم مسنداً إليهما (التكليف وعنوان الموضوع الخارجي) إسناداً حقيقيّاً.

ففي مثال تردّد المائع بين الخمر والخل يكون المشكوك هو نفس عنوان الخمر لا المائع المردّد بين الخلّ والخمر، وعند الشكّ يرفع عنوان الخمر المشكوك بحديث الرفع.

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ ما يقع بإزاء اسم الموصول في فقرة «ما لا يعلمون» هو التكليف فقط، إلّا أنّ التكليف تارةً يُطلق ويُراد به الجعل، وأخرى يطلق ويراد به المجعول، وفعليّة المجعول ـ كما هو واضح ـ متوقّفة على فعليّة الموضوع. فإذا شكّ المكلّف في الموضوع شكّ في وجود المجعول أيضاً؛ لتوقّف فعليّته عليه، والمجعول حكم وتكليف ويمكن أن يقع بإزاء اسم الموصول باعتراف المستدلّ، فيكون مرفوعاً نتيجة الشكّ في موضوعه.

بعبارة ثانية: إنّ المكلّف ـ في الشبهة الموضوعيّة ـ يعلم بحرمة الخمر على مستوى الجعل، ولكنّه عند شكّه في خمرية المائع يكون ذلك منشأً للشكّ في وجود المجعول وفعليّته نتيجة الشكّ في موضوعه، والمجعول ـ كما لا يخفى ـ قابل للاتّصاف بالعلم وعدمه بنفسه، فيكون هو المرفوع بحديث الرفع في حالة عدم العلم في الشبهة الموضوعيّة.

وبهذا يظهر أنّ القول باختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعيّة ـ

كما هو مقتضى الاحتمال الأوّل ـ باطل، ومثله الاحتمال الثاني الذي يحاول تخصيص الحديث بالشبهة الحكميّة.

وببطلان كلا الاحتمالين يتعيّن الاحتمال الثالث وهو عموم الرفع في الحديث لكلتا الشبهتين، بتقريب: أنّ اسم الموصول (ما) في فقرة الاستدلال مطلق ويشمل الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، ولو أُريد منه خصوص إحداهما لقيّد بها، فمن عدم التقييد نستكشف أنّه يريدهما معاً.

ولكن هذا الاحتمال يتوقّف على إرادة معنىً جامع من اسم الموصول يصلح للانطباق على الشبهتين، وفي مقام تصويره توجد فرضيتان:

الفرضيّة الأولى: أن يُراد باسم الموصول «الشيء»، فإنّه معنىً جامع ينطبق على الشبهة الحكمية والموضوعيّة، ولا يقال: إنّ ذلك غير معقول لأنّه يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّه يقال: إنّ اسم الموصول قد استعمل في معنىً واحد وهو المعنى العامّ المبهم أي الشيء، وأمّا التكليف والموضوع فهما مصداقان لذلك المعنى لا أنّهما معنيان له.

وقد اعترض على تصوير الجامع بهذا الشكل: بأنّ اسم الموصول لو كان يصدق على التكليف والموضوع للزم منه استعمال اللفظ الواحد في إسنادين أحدهما حقيقيّ والآخر مجازيّ، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ «ما» في فقرة «ما لا يعلمون» لو كان ينطبق على التكليف لكان المعنى: رفع التكليف الذي لا يعلمون، وإسناد الرفع إلى التكليف إسناد حقيقيّ؛ لأنّ التكليف قابل للرفع بنفسه. ولو انطبق على الموضوع لكان المعنى: رفع الموضوع الذي لا يعلمون، وواضح ـ كما تقدّم ـ أنّ إسناد الرفع إلى الموضوع مجازيّ؛ لأنّه غير قابل للرفع بنفسه وإنّما يحتاج إلى تقدير حكمه. فالمرفوع عند عدم العلم هو حكم الموضوع لا نفس

الموضوع. وكيف يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي في استعمال واحد؟

والجواب: إنّ رفع التكليف هو الآخر رفع مجازيّ لا حقيقيّ شأنه في ذلك شأن الموضوع، فقد تقدّم في المرحلة الأولى من مرحلتي تقريب الاستدلال بالحديث أنّ المقصود بالرفع هو الرفع الظاهري المجازي لا الرفع الحقيقي الواقعي؛ لأنّه يلزم تخصيص الأحكام بالعالمين بها، وهو محال. وحيث إنّ الرفع ظاهريّ في التكليف والموضوع معاً، فإسناد الرفع إليهما إسناد مجازيّ وعنائيّ بلا أن يلزم محذور تعدّد الاسناد في استعمال واحد كما ذكره المعترض.

وبذلك يظهر تماميّة الفرضيّة الأولى لتصوير الجامع بين التكليف والموضوع وهو الشيء.

الفرضيّة الثانية: أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول، فإنّه معنىً جامع ومشكوك في الشبهتين الحكميّة والموضوعيّة، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ فيه في الشبهة الحكميّة هو عدم العلم بالجعل، ومنشأ الشكّ فيه في الشبهة الموضوعيّة هو عدم العلم بالموضوع.

بعبارة أخرى: إنّ الشكّ في التكليف المجعول إمّا لأجل الشكّ في الجعل فالشبهة حكميّة، وإمّا لأجل الشكّ في الموضوع فالشبهة موضوعيّة. وبهذا يتبيّن أنّ التكليف المجعول معنىً جامع يصلح للانطباق على الشبهتين معاً، وهي فرضيّة تامّة أيضاً ولا غبار عليها.

فتلخّص: أنّ الصحيح من بين الاحتمالات الثلاثة هو الاحتمال الثالث، فتتمّ دلالة حديث الرفع على البراءة الشرعيّة.

وقد اتّضح ممّا قدّمناه:

١ ـ أنّه يدلّ على الرفع الظاهري، أي نفي وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك.

٢ ـ أنّه يشمل الشبهتين الحكميّة والموضوعيّة.

وقبل استعراض بقيّة أدلّة البراءة من السنّة نقف وقفة سريعة مع النصّ لنلقي نظرة عليه.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**وقد سبق أنّ أخذ العلم**». في بحث «أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم» من مباحث الدليل العقلي.
- قوله‌ﷺ: «**الموضوع الخارجي أو الفعل الخارجي**». الأوّل هو المقصود من اسم الموصول في فقرة «ما اضطرّوا إليه»، والثاني هو المقصود منه في فقرة «ما أُكرهوا عليه».
- قوله‌ﷺ: «**كون مدلول اللفظ**». أي: معناه.
- قوله‌ﷺ: «**معناه العامّ المبهم**». وهو الشيء.
- قوله‌ﷺ: «**مسنداً إليه**». أي: إلى نفس عنوان الخمر.

ومنها: روايةُ زكريّا بنِ يحيَى عن أبي عبدِ الله عليه السلام أنّه قال: «ما حَجبَ اللهُ علمَه عن العبادِ فهو موضوعٌ عنهم».

فإنّ الوضعَ عن المكلَّفِ تعبيرٌ آخرُ عنِ الرفعِ عنه، فتكونُ دلالةُ هذهِ الروايةِ على وزانِ دلالةِ الحديثِ السابقِ، ويستفادُ منها نفيُ وجوبِ التحفُّظِ والاحتياط.

وقد يلاحظُ على الاستدلالِ أمرانِ:

أحدُهما: أنّ الحجبَ هنا أُسنِدَ إلى الله تعالى، فيختصُّ بالأحكامِ المجهولةِ التي ينشأُ عدمُ العلمِ بها مِن قِبلِ الشارعِ؛ لإخفائِه لها، ولا يشملُ ما تَشكُّ فيه عادةً مِنَ الأحكامِ التي يُحتملُ عدمُ وصولِها لعوارضَ اتفاقيةٍ.

ويرِدُ عليه: أنّ الحجبَ لم يُسندْ إلى المولى سبحانه بما هو شارعٌ وحاكمٌ؛ لينصرفَ إلى ذلك النحوِ مِن الحجب، بل أُسنِدَ إليه بما هو ربُّ العالمينَ، وبيدِه الأمرُ مِن قَبلُ ومِن بَعدُ، وبهذا يشملُ كلَّ حجبٍ يقعُ في العالمِ، ولا موجبَ لتقييدِه بالحجبِ الواقعِ منه بما هو حاكمٌ.

والآخرُ: أنّ موضوعَ القضيّةِ ما حُجِبَ عن العبادِ، فتختصُّ بما كان غيرَ معلومٍ لهم جميعاً، فلا يشملُ التكاليفَ التي يَشكُّ فيها بعضُ العبادِ دونَ بعضٍ.

وقد يُجابُ على ذلك باستظهارِ الانحلاليّةِ من الحديثِ بمعنى: أنّ كلَّ ما حُجِبَ عن عبدٍ، فهو موضوعٌ عنه. فالعبادُ لوحظوا بنحوِ العمومِ الاستغراقيِّ لا العمومِ المجموعيِّ.

ومنها: روايةُ عبدِ الله بنِ سنانٍ عنْ أبي عبدِ الله عليه السلامُ أنّه قال: «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ، حتّى تعرفَ الحرامَ منه بعَينِه فتَدَعَه».

وتقريبُ الاستدلال: أنّها تجعلُ الحلِّيّةَ مع افتراضِ وجودِ حرامٍ وحلالٍ واقعيٍّ، وتضعُ لهذهِ الحلّيّةِ غايةً، وهي تمييزُ الحرام. فهذهِ الحلّيةُ ظاهريّةٌ إذاً، وهي تعبيرٌ آخرُ عن الترخيصِ في تركِ التحفّظِ والاحتياط.

ولكنْ ذهبَ جماعةٌ مِن المحقّقينَ إلى أنّ هذهِ الروايةَ مختصّةٌ بالشبهاتِ الموضوعيّةِ؛ وذلك لقرينتين:

الأولى: أنّ ظاهرَ قولِه «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرام» افتراضُ طبيعةٍ منقسمةٍ فعلاً إلى أفرادٍ محلَّلةٍ وأفرادٍ محرَّمةٍ، وأنّ هذا الانقسامَ هو السببُ في الشكِّ في حرمةِ هذا الفردِ أو ذاك، وهذا إنّما يصدقُ في الشبهةِ الموضوعيّةِ لا في مثلِ الشكِّ في حرمةِ شربِ التتنِ مثلاً وأمثالِه من الشبهاتِ الحكميّةِ، فإنّ الشكَّ فيها لا ينشأُ من تنوُّعِ أفرادِ الطبيعةِ، بل مِن عدمِ وصولِ النصِّ الشرعيِّ على التحريم.

الثانيةُ: أنّ مفادَ الحديثِ إذا حُملَ على الشبهةِ الحكميةِ كانتْ

كلمةُ «بعينِه» تأكيداً صرفاً، لأنّ العلمَ بالحرامِ فيها مساوقٌ للعلمِ بالحرامِ بعينِه عادةً. وأمّا إذا حُمِل على الشبهةِ الموضوعيةِ كانَ للكلمةِ المذكورةِ فائدةٌ ملحوظةٌ لأجلِ حصرِ الغايةِ للحلّيةِ بالعلمِ التفصيليِّ دونَ العلمِ الإجماليِّ الذي يغلبُ تواجدُه في الشبهاتِ الموضوعيةِ؛ إذ مَن الذي لا يعلمُ عادةً بوجودِ جبنٍ حرامٍ وبوجودِ لحمٍ حرامٍ وبوجودِ شرابٍ نجس؟ وإنّما الشكُّ في أنَّ هذا الجبنَ أو اللحمَ أو الشرابَ المعيَّنَ هل هو من الحرامِ النجسِ أو لا؟ وعليه فيكونُ الحملُ على الشبهةِ الموضوعيّةِ متعيِّناً عرفاً؛ لأنّ التأكيدَ الصرفَ خلافُ الظاهر.

هذهِ هي أهمُّ النصوصِ التي استُدِلَّ بها على البراءَةِ من الكتابِ والسنّةِ. وقد لاحظْنا أنّ بعضَها تامُّ الدلالة.

الشرح

يقع الكلام في الرواية الثالثة والرابعة من الروايات التي استدلّ بها علماء الأصول على البراءة الشرعيّة، وهما: «حديث الحجب»، و«حديث الحلّية»، وإليك بحثها تباعاً.

حديث الحجب

وهو ما رواه يحيى بن زكريا عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[1].

بتقريب: أنّ ما لا يعلمه العباد من التكاليف وحُجب العلم بها عنهم فهو موضوع ومرفوع عنهم، وهم في سعة وتأمين من ناحيته، مع ملاحظة أنّ وضع ما حُجب علمه ـ كما ورد في الحديث ـ هو عبارة أخرى عن رفعه عنهم، فيكون الكلام في هذا الحديث مشابهاً لما مرّ في الحديث السابق، وبهذا يكون دالاًّ على إثبات البراءة الشرعيّة ونفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

إلّا أنّه قد لوحظ على الاستدلال به بأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الحجب في الحديث قد أُسند إلى الله تعالى، وهذا يوجب اختصاص الحجب بما إذا كان خفاء التكليف ناشئاً منه تعالى وقاصداً إخفاءه، فيكون معنى الحديث: أنّ ما لم يبيّنه الله تعالى وأخفاه عن عباده فهو موضوع عنهم وليسوا بمسؤولين تجاهه، وهو عبارة أخرى عن

---

(١) **التوحيد**: ص٤١٣، ح٩.

عدم الصدور؛ إذ معنى إخفاء الحكم عن العباد هو عدم إصداره لهم، وهو أجنبيّ عن المقام؛ إذ كلامنا في إثبات البراءة والتأمين عن التكليف المشكوك عند عدم وصوله مع احتمال صدوره من الشارع، وما يدلّ عليه الحديث هو التأمين عند عدم الصدور الذي هو مفاد إخفاء الله تعالى للحكم عن العباد.

بعبارة أخرى: إنّ حجب التكليف يكون بنحوين؛ أحدهما: إخفاء صدوره من المولى المشرّع للأحكام، وثانيهما: خفاؤه لأجل عوامل اتّفاقيّة من قبيل ضياع النصوص، وما نريد إثباته في البراءة الشرعيّة هو النحو الثاني، وما يدلّ عليه الحديث هو النحو الأوّل من الحجب وهو خارج عن محلّ البحث.

والجواب عن هذا الاعتراض: أنّه متوقّف على أن يكون الحجب مسنداً إلى الله تعالى بما هو حاكم ومشرّع، في حين إنّ لحاظ المولى بهذا اللحاظ هو إحدى حيثيّاته، ولا موجب لتقييد الحديث بها، فإنّ هناك حيثيّة أخرى وهي لحاظه تعالى بما هو ربّ العالمين وخالق كلّ شيء، ولا شكّ أنّ إسناد الحجب إلى الله تعالى بهذه الحيثيّة يعني أنّ كلّ ما يقع في العالم من حجب يسند إليه بما في ذلك الحجب بالنحو الثاني الذي يكون فيه الحجب ناشئاً من عوامل طبيعيّة من قبيل ضياع النصوص الشرعيّة أو ظلم الظَلَمة، لكنّها في نهاية الأمر ترجع إلى تقدير الله تعالى وبإذنه وإلّا لما حصلت، وعليه فيكون الحديث شاملاً للحجب بنحويه المذكورين.

بعبارة واضحة: إنّ إسناد الحجب إلى الله بما هو خالق وبيده الأمر من قبل ومن بعد يشمل حجب التكليف بمعنى عدم صدوره من الشارع وبمعنى عدم وصوله مع احتمال صدوره منه، فيكون حديث الحجب تامّ الدلالة على المطلوب.

الأمر الثاني: أنّ الرواية قالت: «**ما حجب الله علمه عن العباد**» أي عن جميع العباد، فتكون بصدد بيان أنّ التكاليف المجهولة لجميع العباد، فهي مرفوعة وموضوعة عنهم، وحجبها عن جميع العباد يساوق عدم صدورها من الشارع أصلاً؛ إذ لا يعقل صدورها ولا يعلم بها أحد من العباد، ولو كان الحديث شاملاً لحالة عدم الوصول لما صحّ أن يقال إنّها محجوبة عن جميع العباد بل محجوبة عن بعض دون بعض.

إذاً، الرواية تفترض أنّ ما لم يصدر من الشارع ولا يعلمه العباد فهو موضوع عنهم، وكلامنا نحن فيما لو كانت التكاليف محجوبة عنّا ولم تصلنا ـ مع احتمال صدورها ـ لأسباب اتّفاقية كظلم الظلمة مثلاً.

والجواب عن هذا الاعتراض: أنّه مبنيّ على أن يكون «العباد» في الحديث ملحوظاً بنحو العموم المجموعيّ الذي يكون فيه الحجب حجباً واحداً عن جميع العباد، بمعنى: أنّ ما حجب الله علمه عن العباد جميعهم فهو موضوع عنهم، مع أنّ ظاهر الحديث أنّ العباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي الذي ينحلّ فيه الحجب في الرواية بعدد أفراد العباد، فمن يحجب عنه التكليف من العباد يوضع عنه، ومن لا يحجب عنه لا يوضع عنه.

وبهذا اللحاظ للعباد لا يكون الحجب بمعنى عدم الصدور كما توهّمه المعترض، بل يشمل الحجب الناشئ من عدم الوصول، فيكون الحديث تامّ الدلالة على المطلوب.

حديث الحلّية

وهو ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[1].

---

(١) **الفقيه** ٣: ص٢١٦ ح١٠٠٢؛ **وسائل الشيعة**: ج١٧ص٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب٤ ح١.

تقريب الاستدلال: أنّ الرواية تفترض وجود قائمة من المحلّلات الواقعيّة في الشريعة وقائمة من المحرمات الواقعيّة، والمكلّف عند وضع يده على شيء ما فهو أمام حالتين: إمّا أن يعلم حكمه الواقعي بأنّه حلال أو حرام، وحينئذ يجب العمل به، وإمّا أن يكون شاكّاً والحديث يضع أمامه حلاًّ وهو الحكم بالحلّية (فهو لك حلال)، ومن الواضح أنّ الحلّية هذه هي حلّية ظاهرية؛ لأنّ الشارع جعلها في حالة الشكّ وغيّاها بمعرفة الحرام بعينه (حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه).

ولو أردنا تطبيق هذه الفكرة على مثال نقول: لا شكّ في حرمة مثل لحم السبع والأرنب، وفي حلّية لحم الغنم والبقر، ولكن لو شكّ المكلّف في جواز أكل لحم حيوان ما وعدمه وهل هو من قائمة المحلّلات أو المحرّمات الواقعيّة، فالحديث يقول له «فهو لك حلال» بالحلّية الظاهرية، بمعنى أنّ الشارع قد رخّص المكلّف في حالة الشكّ جواز الأكل بالرغم من احتمال الحرمة واقعاً، وهو معنى البراءة الشرعيّة.

لكن ذهب جماعة من المحقّقين إلى اختصاص هذه الرواية بالشبهات الموضوعيّة وعدم شمولها للشبهات الحكميّة؛ وذلك لقرينتين:

الأولى: أنّ الرواية فسِّرت على أساس أنّ هناك قائمتين في الشريعة؛ قائمة الحلال وقائمة الحرام، فيكون الشيء المحلّل غير المحرّم، في حين إنّ ظاهر قولهعليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام**» هو أنّ هناك شيئاً واحداً فيه أفراد محلّلة وأخرى محرّمة. وإذا كان الأمر كذلك فالشيء الواحد الذي يتّصف بعض أفراده بالحلال وبعضها بالحرام هو الموضوع الخارجي. فالغنم ـ مثلاً ـ فيه أفراد محلّلة الأكل وأفراد محرّمة الأكل كما لو كانت موطوءة، والجبن كذلك وهكذا غيرها من الأمثلة التي تخصّ الشبهات الموضوعيّة والتي يكون الشكّ فيها ناشئاً من وجود الأفراد المحلّلة

والمحرّمة في الشيء الواحد.

وليس الحال كذلك في الشبهات الحكميّة، فإنّ منشأ الشكّ فيها ليس تنوّع أفراد الطبيعة والموضوع الخارجي، وإنّما عدم وصول النصّ الشرعي على التحريم. فالشكّ في حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ لم يكن منشؤه وجود أفراد محلّلة ومحرّمة في التتن، بل لأجل عدم وصول نصّ يدلّ على تحريمه، وكذلك حال بقيّة الشبهات الحكميّة، ومن ثمّ لا يشملها الحديث؛ لأنّ ظاهره ـ كما قلنا ـ وجود الأفراد المحلّلة والمحرّمة في الشيء الواحد.

الثانية: إذا قلنا بشمول الحديث للشبهات الحكميّة فإنّ كلمة «بعينه» تكون تأكيداً صرفاً لقوله عليه السلام: «**حتّى تعرف الحرام**»، بخلاف ما لو حمل على الشبهات الموضوعيّة فإنّ «بعينه» تفيد تأسيس مطلب جديد، فيتعيّن حمل الحديث على الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

بيان ذلك: إنّ الغاية التي حدّدها الحديث هي معرفة الحرام (حتّى تعرف الحرام)، ومعرفة المكلّف بالحرام تكون بنحوين: إمّا بنحو العلم التفصيلي أو بنحو العلم الإجمالي. فلو قلنا إنّ مفاد الحديث يشمل الشبهات الحكميّة فستكون الحلّية الظاهرية مغيّاة بمعرفة الحرام بنحو تفصيليّ، ولا تكفي المعرفة الإجماليّة، إذ إنّ المكلّف حال علمه الإجمالي ما زال لم يعرف الحرام بشكل تفصيليّ ولم تتحقّق غاية الحلّية الظاهريّة، ولابدّ ـ لأجل تحقّق غاية الحلّية الظاهرية ـ من تحصيل العلم التفصيلي بالشبهة، وعلى هذا يكون لفظ «بعينه» تأكيداً لقوله عليه السلام: «**حتّى تعرف الحرام**»؛ لأنّ معرفة الحرام بعينه هي نفس معرفته تفصيلاً وليست شيئاً آخر.

وأمّا إذا حملنا الحديث على الشبهة الموضوعيّة فلا يكون لفظ «بعينه» تأكيداً، بل يكون تأسيساً لأمر جديد، فإنّ المكلّف لو شكّ في أنّ هذا الرأس

من الغنم حلال أو حرام، فإنّه حلال بمقتضى الحديث إلى أن تتحقّق الغاية. وغاية الحلّية الظاهرية في الشبهة الموضوعيّة ـ لو قطعنا النظر عن لفظ «بعينه» ـ هي معرفة الحرام وهي تصدق على المعرفة الإجمالية. فلو حصل للمكلّف علم إجماليّ بأنّ هذا الرأس من الغنم إمّا حلال أو حرام، فبمقتضى «حتّى تعرف الحرام» يكون حرامَ الأكل؛ لتحقّق غاية الحلّية الظاهرية، أي معرفة الحرام.

فإذاً، لولا مجيء «بعينه» فإنّ الشارع يحكم في الطبيعة التي تحوي أفراداً محلّلة ومحرّمة بالحلّية عند الشكّ، ما لم يحصل للمكلّف علم إجماليّ بالحرمة، فإنّه في مثل هذه الحالة تكون حراماً، وحصول العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعيّة ليس بعزيز كما في العلم الإجمالي بوجود نجس بين الأجبان ومحرَّم الأكل بين الأغنام.

ولكن عندما وردت كلمة «بعينه» في الحديث فإنّها سوف تفيد بأنّ معرفة الحرام التي تحقّق غاية الحلّية الظاهريّة هي المعرفة التفصيليّة لا الإجماليّة. فلو علم المكلّف إجمالاً بحرمة أكل الغنم أو الجبن فإنّ هذا العلم لا يوجب رفع اليد عن الحلّية الظاهريّة، بل لابدّ من حصول العلم التفصيلي الذي تدلّ عليه كلمة «بعينه».

بعبارة مختصرة: إنّ معنى «حتّى تعرف الحرام» هو المعرفة الإجمالية، ومعنى «بعينه» هو المعرفة التفصيليّة، فيكون معناها مختلفاً وليس تأكيداً. هذا في الشبهة الموضوعيّة، وأمّا في الشبهة الحكميّة فيكون معناها تأكيداً لمعنى «حتّى تعرف الحرام»، فيتعيّن حمل الحديث على الشبهات الموضوعيّة تفادياً للتأكيد؛ لأنّه خلاف الظاهر.

وبهاتين القرينتين يكون حديث الحلّية مختصّاً بالشبهات الموضوعيّة وغير شامل للشبهات الحكميّة، والمصنّف﵀ لم يعلّق على ذلك.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني من أدلّة البراءة الشرعيّة من السنّة، وقد تلخّص ممّا قدّمناه تماميّة بعض الأدلّه التي عرضناها من الكتاب والسنّة.

أضواء على النصّ

- قولهﵾ: «**على وزان دلالة الحديث السابق**». أي: حديث الرفع.
- قولهﵾ: «**ولا يشمل ما تشكّ فيه**». الأنسب: «يُشكّ»، بدل: «تشكّ».
- قولهﵾ: «**إلى ذلك النحو من الحجب**». وهو حجب الأحكام الناشئ من قبل الشارع لإخفائه لها.
- قولهﵾ: «**كلّ حجب يقع في العالم**»: أعمّ من أن يكون ناشئاً من عدم الصدور أو من عدم الوصول.
- قولهﵾ: «**وتضع لهذه الحلّية**»: المستفادة من قوله﵇: «فهو لك حلال».
- قولهﵾ: «**افتراض طبيعة منقسمة**» واحدة.
- قولهﵾ: «**الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعيّة**». فالذي يعلم إجمالاً بوجود جبن نجس وطاهر لا يجوز له أكله لو لم تأت كلمة «بعينه» في الحديث؛ لأنّه حصل له العلم بالحرام ولو إجمالاً، وأمّا بعد مجيء «بعينه» فتكون غاية انتفاء الحلّية الظاهرية في الحديث هي العلم التفصيلي بالحرام لا الإجمالي. فما لم يعلم بالحرمة تفصيلاً، يبقى الحلال الظاهري على حاله.

وقد يُضافُ إلى ذلكَ التمسُّكُ بعمومِ دليلِ الاستصحابِ، وذلكَ بأحدِ لحاظين:

الأوّلُ: أنْ نلتفتَ إلى بدايةِ الشريعةِ فنقولَ: إنّ هذا التكليفَ المشكوكَ لم يكنْ قد جُعلَ في تلكَ الفترةِ يقيناً؛ لأنّ تشريعَ الأحكامِ كانَ تدريجياً، فيُستصحبُ عدمُ جعلِ ذلكِ التكليف.

الثاني: أنْ يلتفتَ المكلَّفُ إلى حالةِ ما قبلَ تكليفِه، كحالةِ صغرِه مثلاً، فيقولُ: إنّ هذا التكليفَ لم يكنْ ثابتاً عليَّ في تلكَ الفترةِ يقيناً، ويشكُّ في ثبوتِه بعدَ البلوغ، فيستصحبُ عدمَه.

وقد اعترضَ المحقِّقُ النائينيُّ قُدِّس سرُّه على إجراءِ استصحابٍ بأحدِ هذينِ اللحاظين: بأنّ استصحابَ عدمِ حدوثِ ما يُشكُّ في حدوثِه إنّما يجري إذا كانَ الأثرُ المطلوبُ إثباتهُ بالاستصحاب منوطاً بعدمِ الحدوثِ، فنتوصّلُ إليه تعبُّداً بالاستصحابِ. ومثالُه: أن نشُكَّ في حدوثِ النجاسةِ في الماءِ، والأثرِ المطلوبِ تصحيحُ الوضوءِ به، وهو منوطٌ بعدمِ حدوثِ النجاسةِ، فنُجري استصحابَ عدمِ حدوثِ النجاسةِ ونُثبتُ بالتعبُّدِ الاستصحابيِّ أنّ الوضوءَ به صحيحٌ.

وأمّا إذا كانَ الأثرُ المطلوبُ إثباتُه بالاستصحابِ يكفي في تحقُّقِه واقعاً مجرّدُ عدمِ العلمِ بحدوثِ ذلكَ الشيءِ، فيكونُ ذلك الأثرُ محقّقاً

وجداناً في حالة الشكِّ في الحدوثِ، ولا نحتاجُ حينئذٍ إلى إجراءِ استصحابِ عدمِ الحدوثِ. ومثالُ ذلك: محلُّ الكلامِ؛ لأنّ الأثرَ المطلوبَ هنا هو التأمينُ ونفيُ استحقاقِ العقابِ، وهذا الأثرُ مترتّبٌ على مجرّدِ عدمِ البيانِ وعدمِ العلمِ بحدوثِ التكليفِ ـ وفقاً لقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيان ـ فهو حاصلٌ وجداناً، وأيُّ معنىً ـ حينئذٍ ـ لمحاولةِ تحصيلِه تعبّداً بالاستصحابِ، وهل هو إلّا نحوٌ مِن تحصيلِ الحاصل.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ؛ لعدةِ اعتباراتٍ:

منها: أنّنا نُنكرُ قاعدةَ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، فالأثرُ المطلوبُ لا يكفي فيه ـ إذاً ـ مجرّدُ عدمِ العلمِ، كما هو واضحٌ مِن مسلكِ حقِّ الطاعة.

ومنها: أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، فلا شكّ في أنّ قبحَ العقابِ على مخالفةِ تكليفٍ مشكوكٍ لم يصلْ إذنُ الشارعِ فيه ثابتٌ بدرجةٍ أقلّ من قُبحِه على مخالفةِ تكليفٍ مشكوكٍ قد بُيِّنَ إذنُ الشارعِ في مخالفتِه.

والمطلوبُ بالاستصحابِ تحقيقُ هذهِ الدرجةِ الأعلى من قبحِ العقابِ والمعذريّةِ، وما هو ثابتٌ بمجرّدِ الشكِّ الدرجةُ الأدنى، فليس هناك تحصيلٌ للحاصل.

الشرح

قسّمنا فيما سبق الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعيّة إلى ثلاثة أقسام، وقد أنهينا في البحوث السابقة الحديث عن القسمين الأوّلين: الكتاب والسنّة، وحان موعد الحديث عن القسم الثالث من أدلّة البراءة وهو الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ الاستصحاب أصل عمليّ، وما يُراد الاستدلال عليه ـ أي البراءة الشرعيّة ـ أصل عمليّ أيضاً، فيكون المقام استدلالاً بأصل عمليّ على أصل عمليّ آخر.

دلالة الاستصحاب على البراءة الشرعيّة

استُدِلّ بالاستصحاب على البراءة الشرعيّة، وذلك بأحد لحاظين:

الأوّل: استصحاب عدم جعل التكليف المشكوك بالنظر إلى بداية الشريعة، بأن يلتفت الشاكّ إلى بداية زمن التشريع والدعوة الإسلاميّة ويقول: إنّ الحكم المشكوك لم يكن مجعولاً في تلك الفترة جزماً، باعتبار أنّ الأحكام الشرعيّة جُعلت بصورة تدريجيّة ولم تُجعل دفعة واحدة، والآن هو يشكّ فيه فيستصحب عدمَ جعل ذلك التكليف.

الثاني: استصحاب عدم ثبوت التكليف بالنظر إلى ما قبل البلوغ، فإنّ الصبيَّ لا يجب عليه شيء بنظر الشارع كما ورد عن رسول الله ﷺ: «**أنّ القلم رفع عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ**»[1]، وبإمكان الشاكّ في التكليف أن يلتفت إلى زمن ما

(١) **الخصال**: ص٩٤، ح٤٠.

قبل البلوغ فيقول: إنّ التكليف لم يكن واجباً عليَّ في تلك الفترة يقيناً، والآن ـ بعد البلوغ ـ يشكّ في ثبوته عليه فيستصحب عدم ثبوته.

وواضح أنّ نتيجة إجراء الاستصحاب بهذين اللحاظين هو التأمين والسعة تجاه التكليف المشكوك وهو معنى البراءة الشرعيّة.

اعتراض الميرزا النائيني

إلّا أنّ الميرزا النائيني[1] اعترض على إجراء الاستصحاب بأحد هذين اللحاظين من أنّ إجراءه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال.

وفي مقام توضيحه نذكر المقدّمة التالية: إنّ الحكم الشرعي تارةً يكون منوطاً بعدم شيء وحدوثه، وأخرى يكون منوطاً بعدم العلم به، فإنّ هناك فرقاً بين أن تقيّد الصلاة ـ مثلاً ـ بطهارة الثوب ويكون القيد مأخوذاً بنحو يكون فيه عدم العلم بالنجاسة كافياً في تحقّق موضوع الصلاة الصحيحة، وبين أن يؤخذ القيد بنحو لابدّ فيه من إحراز الطهارة وعدم وجود النجاسة، ففي النحو الأوّل تكون الصلاة مقيّدة بعدم العلم بالنجاسة وفي الثاني مقيّدة بعدم وجودها.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الأثر الذي يُراد ترتّبه على استصحاب عدم التكليف المشكوك إن كان منوطاً ومقيّداً بعدم وجود الشيء وحدوثه فالاستصحاب يجري لإثبات عدم وجوده تعبّداً ومن ثمّ يترتّب عليه أثره الشرعي، كما لو قيّد الشارع الوضوء بأن لا يكون بالماء النجس وشكّ المكلّف في نجاسته مع يقينه السابق بطهارته، فيمكنه إجراء الاستصحاب وإثبات طهارة الماء تعبّداً، ويحكم على الوضوء به بالصحّة؛ ذلك لأنّ الأثر ـ

---

(١) انظر: **أجود التقريرات**: ج٢، ص١٨٩.

أي تصحيح الوضوء ـ كان منوطاً بعدم حدوث النجاسة في الماء وقد أحرز المكلّف ذلك تعبّداً بالاستصحاب.

وأمّا إذا كان الأثر منوطاً بعدم العلم، فلا يجري استصحاب عدم التكليف المشكوك، لأنّ الأثر منوط ـ حسب الفرض ـ بعدم العلم، وعدم العلم متحقّق وجداناً عند الشكّ في التكليف، فأيّ فائدة يبتغيها المكلّف من إجراء استصحاب عدم التكليف المشكوك، هل لإثبات شيء ثابت بالوجدان؟! وهل هذا إلّا تحصيل لأمر حاصل.

ومثاله: ما لو قال الشارع: يقبح العقاب بلا بيان، فإنّ قبح العقاب هنا منوط بعدم العلم، فإذا شكّ المكلّف في تكليف فلا يحتاج إلى إجراء استصحاب عدمه بأحد اللحاظين السابقين لإثبات عدم جعل التكليف وثبوته في حقّه؛ لأنّ الأثر (قبح العقاب) منوط بعدم العلم، وهو موجود بالوجدان عند الشكّ في التكليف، ومحاولة تحصيله مرّة أخرى عن طريق الاستصحاب تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنواعه، لأنّه يراد تحصيل ما هو ثابت بالوجدان بأمر تعبّديّ.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ القائل بجريان الاستصحاب لإثبات البراءة الشرعيّة أوَ ليس غرضه إثبات التأمين والسعة ونفي العقوبة عن المكلّف تجاه التكليف المشكوك؟ وهذا حاصل ومترتّب على عدم العلم. فالمكلّف الذي يشكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال يكفي شكّه وعدم علمه في نفي العقوبة عنه؛ إذ يقبح العقاب بلا بيان، بلا حاجة إلى إجراء الاستصحاب بأيٍّ من اللحاظين المذكورين.

مناقشة المصنّف للميرزا النائيني

وقد ردّ السيّد الشهيدﷺ اعتراض الميرزا بوجهين، أحدهما مبنائيٌّ، والآخر على مسلك المعترض.

أمّا الوجه الأوّل: فإنّ اعتراض الميرزا﵀ مبنيّ على الإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما عليه المشهور ومنهم المعترض؛ إذ بناءً على هذه القاعدة يكون عدم العلم كافياً في تحقيق التأمين ونفي العقوبة عند الشكّ، وأمّا من ينكر هذه القاعدة ويقول بالاشتغال العقلي كما هو رأي المصنّفﷺ فلا يكون ما ذُكر تامّاً؛ لأنّ المنجز وفق هذا المسلك هو مطلق الاحتمال بما فيه الشكّ، ومن ثمّ لا يكون الأثر ـ أي نفي العقوبة ـ متحقّقاً في حالة الشكّ، بل لابدّ من إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين السابقين لإثبات عدم جعل التكليف وتحصيل التأمين ونفي العقوبة.

وواضح أنّ هذا الجواب جواب مبنائي، بمعنى أنّه تامّ على مسلك المصنّفﷺ وغير تامّ على مسلك الميرزا والمشهور.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّ محذور تحصيل الحاصل غير موجود حتّى بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإنّ بالإمكان تصوير فائدة للاستصحاب وفق هذا المسلك بأن يقال: إنّ قبح العقاب له حالتان:

١ ـ قبح العقاب في حالة عدم العلم بالبيان.

٢ ـ قبح العقاب في حالة العلم بعدم البيان.

ولا شكّ في أنّ قبح العقاب في الحالة الثانية أشدّ منه في الحالة الأولى، لأنّ المكلّف تارةً يستند إلى عقله فيجد أنّه يدرك أنّ العقاب عند عدم البيان أمر قبيح، وأخرى يضمّ إليه رأي الشرع فيجده مطابقاً لما أدركه العقل، فإنّ

قبح العقاب في هذه الحالة يكون بدرجة أشدّ، وإجراء الاستصحاب عند الشكّ في التكليف بأحد اللحاظين المتقدّمين يثبت هذه الدرجة الأشدّ من القبح.

بعبارة أوضح: إنّ قبح العقاب الذي تثبته قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الشكّ في التكليف هي الدرجة الأدنى من القبح، وما يثبته الاستصحاب هو الدرجة الأعلى منه، فلا يكون إجراء استصحاب عدم جعل التكليف ـ بالنظر إلى بداية الشريعة أو ما قبل البلوغ ـ تحصيلاً لأمر حاصل.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وقد يضاف إلى ذلك**». أي: إلى ما يستدلّ به على البراءة الشرعيّة.
- قولهﷺ: «**فنتوصّل إليه**». أي: إلى عدم الحدوث.
- قولهﷺ: «**في حالة الشكّ في الحدوث**»؛ فإنّ الشاكّ ليس بعالم فيكون الأثر محقّقاً وجداناً.
- قولهﷺ: «**لم يصل إذن الشارع فيه**». أي: في قبح العقاب.
- قولهﷺ: «**إذن الشارع في مخالفته**». أي: التكليف المشكوك.

الاعتراضات على أدلّة البراءة

ويوجدُ هناكَ اعتراضانِ رئيسيّانِ على أدلّةِ البراءةِ المتقدّمة:

أحدُهما: أنّ هذهِ الأدلّةَ إنّما تشملُ حالةَ الشكِّ البدويِّ ولا تشملُ حالةَ الشكِّ المقترنِ بعلمٍ إجماليٍّ، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة، والفقيهُ حينما يلحظُ الشبهاتِ الحكميّةَ ككلٍّ، يوجدُ لديه علمٌ إجماليٌّ بوجودِ عددٍ كبيرٍ مِن التكاليفِ المنتشرةِ في تلكَ الشبهاتِ، فلا يمكنُه إجراءُ أصلِ البراءةِ في أيِّ شبهةٍ من تلكَ الشبهات.

والجوابُ: إنّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ وإنْ كانَ ثابتاً ولكنّه منحلٌّ، لأنّ الفقيهَ من خلالِ استنباطِه وتتبُّعِه يتواجدُ لديه علمٌ تفصيليٌّ بعددٍ محدّدٍ مِن التكاليفِ لا يقلُّ عن العددِ الذي كان يعلمُه بالعلمِ الإجماليِّ في البدايةِ، ومِن هنا يتحوَّلُ علمُه الإجماليُّ إلى علمٍ تفصيليٍّ بالتكليفِ في هذهِ المواقعِ، وشكٍّ بدويٍّ في التكليفِ في سائرِ المواقعِ الأخرى. وقد تقدّمَ في حلقةٍ سابقةٍ أنّ العلمَ الإجماليَّ إذا انحلَّ إلى علم تفصيليٍّ وشكٍّ بدويٍّ، بطُلَتْ منجّزيَّتُه، وجرَتْ الأُصولُ المؤمّنةُ خارجَ نطاقِ العلمِ التفصيليّ.

والاعتراضُ الآخرُ: أنّ أدلّةَ البراءةِ معارضةٌ بأدلّةٍ شرعيّةٍ ورواياتٍ تدلُّ على وجوبِ الاحتياطِ، وهذهِ الرواياتُ: إمّا رافعةٌ لموضوعِ أدلّةِ البراءةِ، وإمّا مكافئةٌ لها، وذلك أنّ هذهِ الرواياتِ بيانٌ

لوجوبِ الاحتياطِ لا للتكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ.

فدليلُ البراءةِ إنْ كانتِ البراءةُ فيه مجعولةً في حقِّ منْ لم يتمَّ عنده البيانُ لا على التكليفِ الواقعيِّ، ولا على وجوبِ الاحتياطِ، كانتْ تلكَ الرواياتُ رافعةً لموضوعِ البراءةِ المجعولةِ فيه؛ باعتبارِها بياناً لوجوبِ الاحتياطِ، وإنْ كانتْ البراءةُ في دليلِها مجعولةً في حقِّ مَن لم يتمَّ عنده البيانُ على التكليفِ الواقعيِّ، فرواياتُ الاحتياطِ لا ترفعُ موضوعَها، ولكنّها تعارضُها، ومع التعارضِ لا يمكنُ أيضاً الاعتمادُ على أدلّةِ البراءة.

ومثالُ النحوِ الأوّلِ من أدلّةِ البراءةِ: البراءةُ المستفادةُ مِن قولِه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، فإنّ الرسولَ اعتُبرَ كمثالٍ لمطلقِ البيانِ وإقامةِ الحجّة، وإقامةُ الحجّةِ كما تحصلُ بإيصالِ الحكمِ الواقعيِّ كذلكَ بإيصالِ وجوبِ الاحتياط.

فرواياتُ وجوبِ الاحتياط بمثابةِ بعثِ الرسولِ، وبذلك ترفعُ موضوعَ البراءة.

ومثالُ النحوِ الثاني من أدلّةِ البراءةِ: المستفادةُ من حديثِ الرفعِ أو الحجبِ، فإنّ مفادَه الرفعُ الظاهريُّ للتكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ، ومعنى الرفعِ الظاهريِّ عدمُ وجوبِ الاحتياطِ. فالبراءةُ المستفادةُ مِن هذا الحديثِ وأمثالِه تستبطنُ بنفسِها نفيَ وجوبِ الاحتياطِ وليستْ منوطةً بعدمِ ثبوتِه.

الشرح

لا يخفى أنّ القول بثبوت البراءة الشرعيّة في موارد الشبهات الحكميّة والموضوعيّة يتوقّف على ثبوت أمرين:

الأوّل: وجود المقتضي.

الثاني: عدم المانع.

وقد انتهينا فيما سبق إلى تماميّة الأدلّة الدالّة على إثبات البراءة الشرعيّة على مستوى الكتاب والسنّة بما فيها عموم دليل الاستصحاب، وعليه فالمقتضي لإثبات البراءة تامّ إذاً، ويبقى الكلام في وجود المانع وعدم وجوده، وهو ما سنقوم ببحثه الآن.

الاعتراضات على أدلّة البراءة

تعدّ الاعتراضات التي أثارها البعض على أدلّة البراءة ـ على فرض تماميّتها ـ بمثابة المانع عن دلالة الأدلّة السابقة على البراءة، ولهذا ينبغي بحث ما أُثير من اعتراضات وتحديد الموقف منها، وسيتّضح من خلال البحث عدم صحّة الاعتراضات المذكورة، وبالتالي يكون القول بالبراءة الشرعيّة ممّا لا إشكال فيه بعد تماميّة المقتضي وعدم وجود المانع.

ويمكننا تقسيم البحث في الاعتراضات على أدلّة البراءة إلى ما يلي:

١ ـ بيان الاعتراضين الرئيسين على أدلّة البراءة.

٢ ـ استعراض الروايات المدّعى دلالتها على وجوب الاحتياط.

٣ ـ علاج التعارض بين أدلّة البراءة والاحتياط على فرض تسليمه.

وإليك البحوث الثلاثة تباعاً.

اعتراضان رئيسيّان

الاعتراض الأوّل: ذهب بعض علمائنا الأخباريّين[1] إلى القول بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة وعدم إمكان جريان البراءة، وهذه إحدى موارد الخلاف بين الأصولي والأخباري، إذ يُجري الأوّل أصالة البراءة بينما يُجري الثاني أصالة الاحتياط.

وقبل بيان الاعتراض، نشير إلى مقدّمة مرّت الإشارة إليها في الحلقة السابقة[2] حاصلها: أنّ واحدة من شرائط إجراء أصل البراءة هي كون الشكّ بدويّاً وغير مقترن بعلم إجماليّ، فإنّ طرف الشكّ:

• تارةً يكون مشكوكاً ابتداءً، كما لو شكّ المكلّف بوجوب صلاة العيد في زمن الغيبة.

• وأخرى يكون مقترناً بالعلم الإجمالي، كما لو علم المكلّف بوجوب إحدى الصلاتين عليه يوم الجمعة، ولكنّه شكّ في أنّها صلاة الظهر أو الجمعة.

والشكّ الذي يكون مجرى لأصالة البراءة هو الأوّل دون الثاني؛ لأنّ جريانها عن كلتا الصلاتين يؤدّي إلى براءة ذمّة المكلّف عنهما معاً وجواز تركهما، وهو مخالف لعلمه بوجوب إحدى الصلاتين، وأمّا جريانها في إحدى الصلاتين دون الأخرى فهو إمّا ترجيح بلا مرجّح أو لأنّ جريانها فيها معارض بجريانها في الأخرى، وبعد التساقط يبقى العلم الإجمالي

---

(١) انظر ما ذكره المحدّث الاسترابادي في **الفوائد المدنية**: ص١٣٨ و ١٦١، وما حكاه المحقّق الخراساني في **كفاية الأصول**: ص٣١٠ عن السيّد الطباطبائي صاحب **الرياض**، وكذا الشيخ يوسف البحراني في **الحدائق الناضرة**: ج١، ص٦٩ ـ ٧٠.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: «بحث منجزية العلم الإجمالي».

بوجوب إحدى الصلاتين على تنجيزه.

نعم، قد يفرض في بعض الأحيان عدم تنجّز العلم الإجمالي، كما إذا علم المكلّف بنجاسة إمّا الإناء الموجود أمامه أو الموجود في بيت رئيس الدولة، ففي مثل هذه الحالة يمكنه أن يحكم بطهارة الإناء الذي أمامه لخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، إذ إنّ المكلّف حتّى لو أراد الشرب منه فلا يستطيع، فيجري أصالة البراءة أو الطهارة عن الإناء الذي أمامه بلا معارض.

وكذا الحال فيما كانت أطراف العلم الإجمالي كثيرة جدّاً، كما لو علم بنجاسة إناء من بين مليار إناء، فإنّه يمكنه أن يجري البراءة عن الإناء الذي بيده بلا معارض، لأنّ المفروض أنّ الباقي خارج عن محلّ الابتلاء بحكم كثرته.

وبهذا يتّضح أنّ جريان البراءة في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ـ وكذا باقي الأصول العمليّة المرخّصة ـ متوقّف على كون الشبهة بدوية دون ما إذا كانت مقرونة بالعلم الإجمالي.

وباتّضاح هذه المقدّمة نعود لبيان الاعتراض الأوّل، وحاصله كما يفيده المعترض: أنّ أقصى ما تدلّ عليه أدلّة البراءة المتقدّمة هو شمولها لحالة الشكّ البدوي ولا تشمل حالة الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي، وحال الشبهة الحكميّة من قبيل الثاني؛ لأنّ الفقيه عندما ينظر إلى الشبهات الحكميّة الموجودة في الفقه يحصل له علم إجماليّ بوجود تكاليف شرعيّة في بعضها، وبناءً على ذلك ستكون كلّ شبهة منها طرفاً للعلم الإجماليّ، فلو أراد إجراء البراءة عن شرب التتن ـ مثلاً ـ فلا يمكنه ذلك لأنّه طرف للعلم الإجمالي، وهكذا الحال في سائر الشبهات، فلا يبقى لنا مورد واحد يكون مجرى لأصالة البراءة، بحكم كونها شبهات مقرونة بالعلم الإجمالي.

والجواب: إنّنا نسلّم أنّ أصل البراءة لا يجري في حالات الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي، إلّا أنّ العلم الإجمالي في المقام منحلّ، وإذا انحلّ بطلت منجّزيته.

ولابدّ لنا هنا أن نقف عند فكرة انحلال العلم الإجمالي ليتمّ استيضاح الجواب، فنقول: إنّ انحلال العلم الإجمالي يتصوّر بنحوين:

الأوّل: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، كما لو كان هناك علم إجماليّ بأنّ واحداً من رؤوس الغنم العشرة محرّمة الأكل، ثمّ أخبر المعصوم بأنّه منحصر بين هذه الرؤوس الثلاثة، فإنّ العلم الإجمالي بحرمة أكل أحد الرؤوس العشرة سينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير إلى علم إجماليّ بحرمة أكل أحد هذه الثلاثة، وشكّ بدوي في السبعة الباقية، وبالتالي يمكن إجراء البراءة عنها.

الثاني: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه والشكّ البدوي في أطرافه الأخرى، كما لو علم بنجاسة أحد إناءين، ثمّ اتّفق أن حصل له علم تفصيلي بأنّ هذا الإناء نجس، فسينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيليّ بنجاسة هذا الإناء وشكّ بدوي في الإناء الآخر.

والعلم الإجمالي المدّعى في المقام من قبل المعترض من قبيل الثاني، أي منحلّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ؛ إذ إنّ العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزاميّة ضمن الشبهات البدوية التي يُراد إجراء البراءة عنها قبل عملية الاستنباط منحلٌّ بعد استنباط الفقيه للتكاليف الشرعيّة إلى علم تفصيليّ بعدد معيّن من الوجوبات والمحرّمات التي استنبطها الفقيه من خلال تتبّعه في الأدلّة المعتمدة، وشكّ بدويّ في باقي الشبهات، ومن ثمّ يمكن إجراء البراءة عنها بعد صيرورتها شبهات بدوية.

ولكن يشترط في الانحلال المشار إليه أن لا تكون التكاليف المستنبطة أقلّ من عدد التكاليف المعلومة بالإجمال من بين الشبهات، فلو كان يعلم إجمالاً بوجود عشرين تكليفاً من بين مئة شبهة، واستنبط الفقيه تسعة عشر تكليفاً فقط، فلا يمكن للمكلّف أن يجري البراءة عن الشبهات الإحدي والثمانين الباقية؛ لأنّها مقرونة بالعلم الإجمالي بوجود تكليف فيها. إذاً، لكي يتحقّق الانحلال فلابدّ من أن لا تكون التكاليف المستنبطة أقلّ من العدد المعلوم بالإجمال من التكاليف.

وإذا انحلّ العلم الإجمالي بشرطه المشار إليه إلى علم تفصيليّ ببعض موارد الشبهات وشكّ بدوي في الموارد الأخرى التي تكون خارج نطاق العلم التفصيلي، بطلت منجزيته كما تقدّم ذلك في الحلقة السابقة[١]، وبهذا يظهر بطلان الاعتراض الأوّل.

الاعتراض الثاني: الروايات الدالّة على وجوب الاحتياط، فإنّ من تتبّع النصوص الشرعيّة يجد أنّ هناك روايات دلّت على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات إمّا تكون رافعة لموضوع أدلّة البراءة، أو إنّها مكافئة لها ويقع التعارض بينهما، وبعد التعارض لا يصحّ الاعتماد على أدلّة البراءة الشرعيّة ويرجع إلى القاعدة الأوّلية وهي الاشتغال على مبنى السيّد الشهيد‌قدس‌سره، والبراءة العقليّة على مبنى المشهور.

وأمّا كيف تكون روايات الاحتياط رافعة لموضوع أدلّة البراءة أو مكافئة لها، فهو يتّضح من خلال ملاحظة كيفيّة جعل البراءة فى لسان الدليل الدالّ عليها، فإنّ أدلّتها يمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأوّل: الأدلّة التي تجعل البراءة في حقّ مَن لم يثبت عنده البيان مطلقاً،

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: «بحث منجزية العلم الإجمالي».

سواء كان بياناً على الحكم الواقعي أو على الحكم الظاهري أي وجوب الاحتياط، بمعنى أنّ عمل المكلّف بالبراءة معلّق على عدم ورود بيان من الشارع واقعيّاً كان أو ظاهريّاً، وبوروده يرتفع موضوع البراءة.

ومن الواضح أنّ روايات الاحتياط ـ لو تمّت ـ تعتبر بياناً ظاهريّاً، فتكون رافعة لموضوع البراءة، لأنّ المفروض أنّ البيان يصدق على الأعمّ من كونه واقعيّاً أو ظاهريّاً.

ومثال هذا النوع من أدلّة البراءة هو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، فإنّ معنى الرسول في الآية مثال لمطلق البيان وإقامة الحجّة، فكما يعتبر جعل الحكم الواقعي بياناً من قبل الشارع ولا يتمكّن المكلّف عند جعله من إجراء البراءة، فكذلك الحال عند جعل الاحتياط، لأنّه مصداق للبيان أيضاً.

فظهر أنّ روايات الاحتياط تكون رافعة لموضوع البراءة فيما إذا كانت مأخوذة في دليلها بهذا اللحاظ.

الثاني: الأدلّة التي تجعل البراءة في حقّ من لم يثبت عنده البيان على الحكم الواقعي فقط، بمعنى أنّ المكلّف في سعة ما لم يعلم بالحكم الواقعي، وواضح أنّ روايات وجوب الاحتياط لا تجعل من المكلّف عالماً بالحكم الواقعي، بل هي حكم ظاهريّ كما ذكرنا، فيقع التعارض بين أدلّة البراءة وأدلّة الاحتياط؛ لأنّ أدلّة البراءة تفترض أنّ المكلّف في سعة ما لم يعلم بالحكم الواقعي بينما أدلّة الاحتياط تفترض أنّ عليه الاحتياط عند عدم علمه به.

ومثال هذا النوع من أدلّة البراءة هو حديث الرفع، وهو قوله ﷺ: «**رُفع**

(١) الإسراء: ١٥.

عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لا يعلمون...»[١]، وحديث الحجب وهو ما رواه زكريا بن يحيى عن الإمام الصادقعليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[٢].

فإنّ الرفع المذكور في الحديث الأوّل هو الرفع الظاهري لا الواقعي، لأنّ كونه واقعيّاً يستلزم تقييد الأحكام بالعالمين بها، وهو مستحيل كما تقدّمت الإشارة إليه عند بحث الحديث في أدلّة البراءة. ومعنى الرفع الظاهري هو عدم وجوب الاحتياط تجاه التكليف الواقعي المشكوك، وكذا الحال في «الحجب» فإنّه بمعنى الرفع[٣] ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

وإذا كانت أدلّة البراءة تنفي الاحتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك، وأدلّة الاحتياط تثبته تجاهه، فيقع التعارض بين الطائفتين، ويُصار إلى تحكيم موازين باب التعارض.

فاتّضح ممّا قدّمناه أنّ الاعتراض الثاني يتلخّص في دعوى وجود روايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات إمّا أن تكون رافعة لموضوع البراءة فيما لو كان لسانها يجعل البراءة في حقّ من لم يثبت عنده البيان مطلقاً، أو مكافئة ومعارضة لها فيما إذا كان لسان دليل البراءة يجعلها في حقّ مَن لم يثبت عنده البيان على الحكم الواقعي فقط، وعلى كلا الاحتمالين لا تكون أدلّة البراءة تامّة.

---

(١) **التوحيد**: ص٣٥٣، ح٢٤؛ **مستدرك الوسائل**: ج٦، ص٤٢٣، أبواب الخلل في الصلاة، ب٢٦، ح١.

(٢) **التوحيد**: ص٤١٣، ح٩؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٣٣.

(٣) راجع ما تقدّم في بحث الحديثين عند استعراض أدلّة البراءة من السنّة الشريفة.

ولا يخفى أنّ جواب هذا الاعتراض يتوقّف على استعراض أهمّ ما ادُّعي دلالته على وجوب الاحتياط من الروايات لنرى مدى صلاحيّتها في إثبات وجوبه، وهو مادّة بحثنا الآتي بعد إلقاء أضواء على النصّ.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**كما تقدّم في الحلقة السابقة**». أي: في بحث منجزية العلم الإجمالي.
- قولهﷺ: «**لا يقل عن العدد الذي كان يعلمه**». وإلّا فإنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ وسيبقى منجزاً بالنسبة إلى التكاليف التي لم يعلمها تفصيلاً.
- قولهﷺ: «**وقد تقدّم في حلقة سابقة**». في بحث انحلال العلم الإجمالي.
- قولهﷺ: «**إنّ أدلّة البراءة معارَضة**» ـ بالفتح ـ أي: بصيغة اسم المفعول.
- قولهﷺ: «**بأدلّة شرعيّة وروايات**». العطف تفسيريّ.
- قولهﷺ: «**وذلك أنّ هذه الروايات**». تعليل لكون روايات الاحتياط إمّا تكون رافعة لموضوع أدلّة البراءة، أو مكافئة لها.
- قولهﷺ: «**كانت تلك الروايات**». أي: روايات وجوب الاحتياط.
- قولهﷺ: «**فإنّ مفاده الرفع الظاهري**». حيث تقدّم في بحث حديث الرفع عند استعراض أدلّة البراءة أنّ الرفع الواقعي يستلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهو مستحيل.
- قولهﷺ: «**وليست منوطة بعدم ثبوته**». أي: إنّ البراءة ليست منوطة ومعلّقة على عدم ثبوت الاحتياط كما في النحو الأوّل من أدلّة البراءة.

ونستعرضُ فيما يلي جملةً مِن الرواياتِ التي تُدّعَى دلالتُها على وجوبِ الاحتياطِ، وسنرى أنّها لا تنهضُ لإثباتِ ذلك:

فمنها: المرسلُ عن الصادقِ عليه السلام قال: «مَنِ اتّقَى الشبهاتِ فقد استبرأَ لدينِه».

ونلاحظُ أنّ الروايةَ غايةُ ما تدلُّ عليه الترغيبُ في الاتِّقاءِ، وليس فيها ما يدلُّ على الإلزام.

ومنها: ما رُويَ عن أميرِ المؤمنينَ عليهِ السلامُ مِن أنّه قال لكميل: «يا كميلُ أخوك دينُك فاحتطْ لدينك بما شئتَ».

ونلاحظُ أنّ الروايةَ وإنْ اشتملتْ على أمرٍ بالاحتياطِ ولكنّه قُيِّد بالمشيئةِ، وهذا يصرفُه عن الظهورِ في الوجوبِ، ويجعلُه في إفادةِ أنّ الدينَ أمرٌ مهمٌّ، فأيُّ مرتبةٍ مِن الاحتياطِ تلتزمُ بها تجاهَه فهو حسنٌ.

ومنها: ما عن أبي عبدِ الله عليهِ السلامُ: «أورعُ الناس من وقفَ عند الشبهة».

ونلاحظُ: أنّ هذا البيانَ لا يكفي لإثباتِ الوجوب؛ إذ لم يدلَّ دليلٌ على وجوبِ الأورعيّة.

ومنها: خبرُ حمزةَ بنِ طيّارٍ: أنّه عرضَ على أبي عبد الله عليه السلامُ بعضَ خطبِ أبيه حتّى إذا بلغَ موضعاً منها قال له: كُفّ واسكتْ.

ثم قالَ: «لا يسعُكم فيما ينـزلُ بكم ممّا لا تعلمون إلاّ الكفُّ عنه والتثبُّتُ، والردُّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكُم فيه العمى، ويعرِّفوكم فيه الحقَّ؛ قال اللهُ تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْـلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ .

ونلاحظُ: أنّ هذهِ الروايةَ تأمرُ بالكفِّ والتريُّثِ من أجلِ مراجعةِ الإمامِ وأخذِ الحكمِ منه، لا بالكفِّ والاجتنابِ بعدَ المراجعةِ وعدمِ التمكُّنِ مِن تعيينِ الحكمِ، وما نريدُه هو إجراءُ البراءَةِ بعد المراجعةِ والفحصِ؛ لما سيأتي مِن أنّ البراءةَ مشروطةٌ بالفحصِ وبذلِ الجهدِ في التوصّلِ إلى الحكمِ الواقعيّ.

ومنها: روايةُ أبي سعيدٍ الزهريِّ عن أبي جعفرَ عليهِ السلامُ قال: «الوقوفُ عند الشبهةِ خيرٌ من الاقتحامِ في الهلكة».

وتقريبُ الاستدلالِ: أنّها تدلُّ على وجودِ هلكةٍ في اقتحامِ الشبهةِ، وهذا يعني تنجُّزَ التكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ وعدمَ كونهِ مؤمَّناً عنه، وهو معنى وجوبِ الاحتياط.

ويردُ على ذلك: أنّ هذا يتوقّفُ على حملِ الشبهةِ على الاشتباهِ بمعنى الشكِّ، مع أنّ الأصلَ في مدلولِ الشبهةِ لغةً المثلُ والمحاكي، وإنّما يُطلقُ على الشكِّ عنوانُ الشبهةِ لأنّ المماثلةَ والمشابهةَ تؤدّي إلى التحيُّر والشكِّ، وعليهِ فلا موجبَ لحملِ الشبهةِ على الشكِّ، بل بالإمكانِ حملُها على ما يُشبهُ الحقَّ شبهاً صوريّاً، وهو باطلٌ في حقيقتِه

كما هو الحالُ في كثيرٍ مِن الدعواتِ الباطلةِ التي تبدو بالتدليسِ وكأنّها واجدةٌ لسماتِ الحقِّ.

وقد فُسِّرت الشبهةُ بذلكَ في جملةٍ من الرواياتِ، كما في كلامٍ للإمامِ (أمير المؤمنين) لابنِه الحسنِ عليهما السلامُ، حيث رُوي عنه أنّه قال: «وإنّما سُمّيت الشبهةُ شبهةً لأنّها تُشبهُ الحقَّ، فأمّا أولياءُ الله فضياؤهُم فيهَا اليقينُ ودليلُهم سمْتُ الهدى، وأمّا أعداءُ الله فدعاؤُهم فيها الضلالُ، ودليلُهم العمى».

وعلى هذا الأساسِ يكونُ مفادُ الروايةِ التحذيرَ من الانخراطِ في الدعواتِ والاتجاهاتِ التي تحملُ بعضَ شعاراتِ الحقِّ لمجرَّدِ حسن الظَّنِّ بوضعِها الظاهريِّ بدونِ تمحيصٍ وتدقيقٍ في واقعِها، ولا ربطَ لها حينئذٍ بتعيينِ الوظيفةِ العمليةِ في مواردِ الشكِّ في التكليف.

وأمّا مشهورُ المعلِّقينَ على الروايةِ، فقد افترضوا أنّ الشبهةَ بمعنى الشكِّ؛ تأثُّراً بشيوع هذا الإطلاقِ في عرفهم الأُصوليِّ، وحاولوا المناقشةَ في الاستدلالِ بوجهٍ آخرَ مبنيٍّ على مسلكِ قاعدةِ قُبح العقابِ بلا بيانٍ؛ إذ على هذا المسلكِ تكونُ الشبهةُ البدويّةُ مؤمَّناً عنها بالقاعدةِ المذكورةِ ما لم يجعلِ الشارعُ منجّزاً للتكليفِ المشكوكِ بإيجابِ الاحتياطِ ونحوِ ذلك، وهذا معناه أنّ التنجّزَ واستحقاقَ العقابِ مِن تبعاتِ وجوبِ الاحتياطِ وليس سابقاً

عليه. ونحن إذا لاحظْنا الروايةَ المذكورةَ نجدُ أنّها تفترضُ مسبقاً أنّ الإقدامَ مظنّةٌ للهلكةِ، وتنصحُ بالوقوفِ حذراً من الهلكة، ومقتضى ذلك أنّها تتحدَّثُ عن تكاليفَ قد تنجّزتْ وخرجتْ عن موضوعِ قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ في المرتبةِ السابقةِ، وليستْ بصددِ إيجابِ الاحتياطِ وتنجيزِ الواقعِ المشكوكِ بنفسِها، ونتيجةُ ذلك: أنّ الروايةَ لا تدلُّ على وجوبِ الاحتياطِ، وأنّها تختصُّ بالحالاتِ التي يكونُ التكليفُ المشكوكُ فيها منجّزاً بمنجّزٍ سابق، كالعلم الإجماليِّ ونحوِه.

ومنها: روايةُ جميلٍ عن أبي عبدِ الله عليهِ السلامُ عن آبائِه عليهمُ السلامُ قال: قال رسولُ الله صلَّى الله عليه وآله: «الأمورُ ثلاثةٌ: أمرٌ بيِّنٌ لك رشدُه فاتّبِعْهُ، وأمرٌ بيِّنٌ لك غيُّهُ فاجتنِبْهُ، وأمرٌ اختُلِفَ فيه فرُدَّهُ إلى الله».

وكأنّه يُرادُ أن يُدَّعَى أنّ الشبهاتِ الحكميّةَ من القسم الثالثِ، وقد أُمرْنا فيه بالردِّ إلى الله وعدمِ الترسُّلِ في التصرُّف، وهو معنى الاحتياط.

ويردُ عليه:

أوّلاً: أنّ الردَّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياطِ بل لعلّهُ بمعنى الرجوع إلى الكتابِ والسنّةِ في استنباطِ الحكم في مقابلِ ما يكونُ بيِّناً متَّفقاً على رُشدِه أو غيِّه. فكأنّه قيل: إنّ ما كانَ متَّفقاً على غيِّه

ورشدِه وبيِّناً في نفسِه عُوملَ على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلابدّ من الرجوعِ فيه إلى الكتابِ والسنّةِ، ولا يجوزُ التخرُّصُ فيه والرجمُ بالغيبِ، وبهذا يكونُ مفادُ الروايةِ أجنبيّاً عمّا هو المقصودُ في المقام.

وثانياً: لو سُلِّم أنّ المرادَ بالأمرِ بالردِّ إلى الله: الأمرُ بالاحتياط، فنحن ننكرُ أن تكونَ الشبهةُ الحكميّةُ بعدَ قيامِ الدليلِ الشرعيِّ على البراءةِ من القسمِ الثالث، بل الإقدامُ فيها بيِّنُ الرشدِ؛ لقيام الدليل القطعيِّ على إذنِ الشارعِ في ذلك.

وعلى العمومِ فالظاهرُ عدمُ تماميّةِ سائرِ الرواياتِ التي يُستدلُّ بها على وجوبِ الاحتياطِ. وعليه فدليلُ البراءةِ سليمٌ عن المعارض.

الشرح

ذكرنا في خاتمة الاعتراض الثاني المثار على أدلّة البراءة الشرعيّة أنّ تماميّته تتوقّف على استعراض الروايات التي استُدلّ بها على وجوب الاحتياط، وهو ما يتكفّله هذا البحث.

وينبغي التنبيه هنا إلى:

١ ـ أنّ الماتن‌ؒ لم يستعرض جميع الروايات التي ادُّعي دلالتها على وجوب الاحتياط، وإنّما قام باستعراض جملة منها، ربّما لأنّها الأهمّ في نظره، أو لأنّ النقاش في غيرها يشابه النقاش الذي أورده على ما نقل منها.

٢ ـ أنّه‌ؒ تجنّب الدخول في النقاش السندي للروايات مع أنّ أغلبها ضعيفة السند، باعتبار أنّ صاحب الاعتراض أخباريّ، والأخباريّ يرى قطعيّة صدور روايات الكتب الأربعة ولا يقبل المناقشة السندية فيها، ولهذا اكتفى المصنّف بالمناقشة الدلاليّة.

روايات الاحتياط .. عرض وتحليل

يستعرض السيّد الشهيد‌ؒ ستّاً من الروايات التي ادُّعي دلالتها على وجوب الاحتياط، وسنرى من خلال البحث عدم تماميّتها جميعاً، ومن ثمّ تكون الأدلّة الدالّة على البراءة سليمة عن المعارض.

الرواية الأولى

المرسَل المرويّ عن الإمام الصادق‌عليه السلام، قال: «**مَن اتّقى الشبهات فقد استبرأ لدينه**»[1].

---

(١) عوالي اللآلي: ج١، ص٣٩٤، ح٤١.

تقريب الاستدلال: أنّ مَن يتّقي الشبهات ويحتاط فيها يقطع بعدم مخالفة الدِّين وبراءة ذمّته من العقاب والذمّ الشرعي، بخلاف ما لو لم يتّق ويحتطْ في الشبهات فإنّه لا يمكنه القطع بذلك، فكما أنّ الشارع جعل الاستبراء في عدّة موارد فقهيّة كاستبراء الحامل واستبراء الرجل من البول للتأكّد من خلوّ بطنها، وخلوّ مجرى البول، فكذلك الحال في المقام، فإنّ احتياط الإنسان واتّقاءَه الشبهات يكون مدعاة للتأكّد من عدم مخالفة التكاليف الشرعيّة.

ويلاحظ عليه: أنّ أقصى ما يدلّ عليه المرسل هو الترغيب في الاتّقاء والاحتياط، وهو ممّا لا خلاف فيه عند الجميع؛ إذ إنّ القائل بالبراءة الشرعيّة يرى حسن الاحتياط أيضاً، وأنّ الأَولى للإنسان في الشبهات هو الاحتياط بالرغم من إمكانه إجراء أصل البراءة؛ باعتبار أنّ المحرم الشرعي يحتوي آثاراً تكوينيّة بالإضافة إلى العقوبة، والعقاب وإن كان يرتفع عند عدم علم المكلّف إلّا أنّ الأثر التكويني باقٍ على حاله[1]، وعليه فالاحتياط حسن على كلّ حال، إلّا أنّ هذا الكلام لا ربط له بالمقام؛ لأنّ بحثنا إنّما هو في الوجوب الشرعي للاحتياط وليس في حسنه العقلي، ومن الواضح أنّ المرسل المذكور عارٍ عن الدلالة على الإلزام والوجوب.

الرواية الثانية

ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لكميل بن زياد رضي الله عنه: «**يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[2].

---

(١) فالآكل للحم الخنزير ـ مثلاً ـ عن غير علم، وإن كان العقاب مرتفعاً عنه، إلاّ أنّ الأثر التكويني والمضارّ الصحّية باقية على حالها.

(٢) **أمالي المفيد**: ص٢٨٣، ح٩؛ **أمالي الطوسي**: ص١١٠، ح١٦٨.

تقريب الاستدلال: أنّ الإمامﷺ ذكر الاحتياط بصيغة فعل الأمر حيث قال: «فاحتط»، وهي ظاهرة في الوجوب، ومن ثمّ تكون الرواية دالّة على وجوب الاحتياط.

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية: أنّها وإن اشتملت على صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، إلّا أنّها اشتملت أيضاً على قرينة متّصلة تصرف ذلك الظهور، وهي قولهﷺ: «بما شئت» الوارد في ذيل الرواية؛ إذ إنّ الاحتياط إذا كان واجباً فلا معنى لربطه بمشيئة الإنسان، حيث إنّ الجعل والإيجاب ـ كما هو معروف ـ أمرٌ بيد الشارع، فيكون هذا الذيل بمثابة القرينة المتّصلة لصرف صيغة الأمر عن الظهور في وجوب الاحتياط للظهور في شيء آخر، وهو الإشارة إلى أنّ الدِّين أمر مهمّ وعلى الإنسان الاحتياط تجاهه ما استطاع في الشبهات بالرغم من أنّ بإمكانه إجراء أصل البراءة، ويكون حال الدِّين على هذا حال الحاجة الثمينة التي يتفنّن الإنسان في حفظها ما أمكن، وبذلك نلتقي مع الحسن العقلي للاحتياط، ولكن أين هذا من الوجوب الشرعي للاحتياط واستحقاق العقوبة على المخالفة كما هو محور البحث؟

الرواية الثالثة

ما عن الإمام أبي عبد الله الصادق: «**أورع الناس من وقف عند الشبهة**»[1].

فإنّها تصف المتوقّف عند الشبهات بأنّه أورع الناس، والوقوف عبارة أخرى عن الاحتياط.

(١) **الخصال**: ج١، ص١٦، ح٥٦.

ويلاحظ عليها: أنّها بمثابة صغرى الاستدلال، ولا دليل على كبراه، بمعنى أنّ تماميّة الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط يتوقّف على تشكيل قياس من الشكل الأوّل بالنحو التالي:

ـ من وقف عند الشبهة فهو أورع الناس، (صغرى).

ـ والأورعيّة واجبة، (كبرى).

ـ الوقوف عند الشبهة واجب، (نتيجة).

ومن الملاحظ هنا أنّ الصغرى وإن تكفّلت الرواية ببيانها، إلّا أنّ الكبرى لا دليل عليها؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة. نعم، صيرورة الإنسان من أورع الناس من أفضل الأعمال، ولكن كلامنا في الوجوب الشرعي ولا دليل عليه.

أضف إليه: أنّه ما الدليل على أنّ المراد من لفظ «الشبهة» الوارد في الرواية هو نفس معنى الشبهة عند الأصوليّين وهو الشكّ، فكثيراً ما يقع الخلط بين معنى المفردات الواردة في النصوص الشرعيّة وبين معناها الأصولي أو الفقهي، ولكن المصنّف‏ﷺ لم يتعرّض لهذه المناقشة في هذه الرواية وسيأتي على ذكرها عند استعراض الرواية الخامسة.

الرواية الرابعة

ما ورد في خبر حمزة بن طيّار أنّه عرض بعض خطب أبيه على الإمام الصادق عليه السلام، ولمّا بلغ موضعاً من تلك الخطب قال له الإمام عليه السلام: «**كفّ واسكت**»، ثمّ قال: «**لا يسعكم فيما ينـزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرّفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ**

لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[١]»[٢].

ومحلّ الاستدلال بالرواية هو قولهعليه السلام: «**لا يسعكم فيما ينـزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمّة الهدى**»، فإنّهعليه السلام يوجب على مَن لا يعلم، الكفَّ والتثبّت والردّ إليهمعليهم السلام، وهو معنى الاحتياط.

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية: أنّ القائل بجريان البراءة عند الشكّ في التكليف لا يقول بجريانها بمجرّد الشكّ بالحكم الواقعي، بل يقول بذلك بعد ردّ الأمر إلى أئمّة الهدىعليهم السلام وفحص ما ورد عنهم في مورد الشكّ في مظانّه المقرّرة، حيث سيأتي فيما بعد أنّ جريان البراءة مشروط بالفحص وبذل الجهد في تحصيل الحكم الواقعي، وفي حالة عدم تمكّنه من تعيين الحكم لعدم وجود الدليل عليه يُجري البراءة، ويكون أخذه بالبراءة عندئذ أخذاً بما ورد عنهمعليهم السلام وبعد الرجوع إليهم، فإنّ حديث الرفع والحجب وما شابههما ممّا ورد عن الأئمّة الطاهرينعليهم السلام.

والمطالع للرواية يجد أنّها تأمر بالكفّ والرجوع إلى الإمام وأخذ الحكم منه، ومن ثمّ فهي تمنع عن الأخذ بالبراءة قبل الفحص والردّ إلى الإمام، وهو أمرٌ يقول به القائل بالبراءة أيضاً، ولا تمنع عن الأخذ بالبراءة بعد الفحص وعدم وجود الدليل كما هو محلّ الكلام.

الرواية الخامسة

ما روي عن أبي سعيد الزهري عن الإمام أبي جعفر الباقرعليه السلام أنّه قال: «**الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة**»[٣].

---

(١) النحل: ٤٣.

(٢) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٢٥، أبواب صفات القاضي، ب٤، ح١٤.

(٣) **الكافي**: ج١، ص٥٠، ح٩.

بتقريب: أنّ الرواية افترضت أنّ التكليف الواقعي المشكوك منجّز في حقّ المكلّف ولا يجوز إجراء البراءة عنه، بدليل أنّها عبّرت عن اقتحامه بالهلكة، بمعنى أنّ المكلّف تجاه الشبهة يكون بين أمرين:

- إمّا اقتحامها وعدم الاحتياط تجاهها، وهو مدعاة للوقوع في الهلكة.
- وإمّا الوقوف عندها والاحتياط تجاهها.

ولا يخفى أنّ كون اقتحامها من قبل المكلّف مهلكة له يفترض تنجزّ التكليف المشكوك، وهو عبارة أخرى عن الاحتياط.

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية: أنّه يتوقّف على حمل لفظ «الشبهة» على المعنى الأصولي وهو الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، أي حالة الشكّ في الحكم أو موضوعه، مع أنّه لا دليل على أنّ المراد من الشبهة هو معناها الاصطلاحي عند علماء الأصول والفقه، بل المراد هو المعنى اللغوي لها، فإنّه الأساس والمرجع الذي يرجع إليه في تحديد معاني المفردات الواردة في النصوص الشرعيّة، وهذه نقطة مهمّة ينبغي الالتفات إليها عند مطالعة النصوص.

فقد وردت مفردات كثيرة في النصوص ـ كتاباً أو سنّة ـ ليس من حقّ العلماء حملها على المعنى المصطلح عندهم، باعتبار أنّ المعاني المصطلحة نشأت من قبل أهل كلّ علم ولم يكن نظر الشارع إليها، كما ورد في أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه كان يكره الحرام، فإنّ الكره هنا بمعنى البغض لا بمعناه الاصطلاحي.

وهكذا بالنسبة إلى مفردة «العقل» فإنّه ورد في تعريفه في بعض الروايات بأنّه **ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان**[1]، ولا يجوز للفلاسفة

(١) انظر: **الكافي**: ج١، ص١١، ح٣.

حمل لفظ العقل الوارد في الروايات على ما هو المأنوس في أذهانهم من أنّه الموجود ذاتاً وفعلاً في قبال النفس المجرّدة ذاتاً لا فعلاً.

ومن هنا أشكل بعض المحقّقين القائلين بطهارة أهل الكتاب على المستدلّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾[1] على نجاسة أهل الكتاب، بأنّ الاستدلال بالآية يتوقّف على حمل «نجس» على معناها الاصطلاحي في الفقه، ولا دليل عليه، بل المراد به القذارة، وهو المعنى اللغوي للكلمة.

فعلى الباحث أن لا يلقي بثقل الاصطلاحات التي تخصّ العلوم المختلفة، والتي تعتبر أمراً مستحدثاً، على ما ورد في النصوص الشرعيّة، وعليه الرجوع إمّا إلى الشارع نفسه لفهم مراده، أو إلى اللغة.

إنّ السيّد الشهيد ينطلق من هذه الفكرة عند مناقشته رواية أبي سعيد ويفترض أنّ تماميّة الاستدلال بها مرهون بحمل «الشبهة» على معناها الاصطلاحي ـ أي الشكّ والاشتباه ـ مع أنّ الصحيح هو حملها على معناها اللغوي وهو المحاكي والمماثل، فيقال: فلان يشبه فلان، أي يماثله ويحاكيه، ولهذا فهي تطلق على ما يشابه الحقّ شبهاً صوريّاً وإن كان في واقعه باطلاً وغشّاً وضلالاً، وقد وردت بهذا المعنى في كلام أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام حيث قال: «**وإنّما سمّيت الشبهة شبهة لأنّها تشبه الحقّ، فأمّا أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى...**»[2].

وعليه، فيكون معنى «الوقوف عند الشبهة» في الرواية، هو الوقوف عند الشبهة التي تضلّ الإنسان وتحرفه عن الحقّ ظنّاً منه أنّها تحوي سمات

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) **نهج البلاغة**: الخطبة ٣٨.

الحقّ، وأين هذا من تحديد الوظيفة العملية للمكلّف في حالة الشكّ؟

بعبارة ثانية: إنّ الرواية أجنبيّة عن المقام؛ لأنّها واردة في أصول الدِّين والذي يكون الإنسان بمخالفة الحقّ ضالاً ومنحرفاً، دون فروعه كما هو محلّ الكلام، إذ لم يقل ـ حتّى القائل بالاحتياط ـ أنّ أخذ المكلّف بالأصول الشرعيّة المؤمّنة ـ كأصالة البراءة في موارد الشكّ ـ يوجب ضلال الإنسان وانحرافه عن الحقّ.

تعليق المشهور على الرواية

أمّا مشهور المعلّقين على رواية أبي سعيد الزهري من الأصوليّين، فإنّهم وبحكم أُنسهم بالاصطلاح الأصولي لمعنى «الشبهة» حملوها على الشكّ والاشتباه، وصاروا بصدد التعليق على الرواية بنحو آخر مبنيّ على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وحاصل تعليقهم: أنّ الشبهة البدوية والشكّ في الحكم الواقعي مؤمّن عنه بناءً على هذا المسلك، فما لم يرد بيان من الشارع يوضّح حكم المشكوك لا يكون المكلّف مستحقّاً للعقاب عند عدم الاحتياط تجاهه، وبمجيء البيان ـ كالأمر بالاحتياط ـ يرفع المكلّف يده عن هذه القاعدة لأنّها معلّقة على عدم وروده، ويكون المكلّف مستحقّاً للعقاب لو خالف.

وهذا يعني أنّ استحقاق العقاب يكون من تبعات وجوب الاحتياط ومرتّباً عليه، لا أن يكون سابقاً عليه، فقبل مجيئه يكون «قبح العقاب» هو المحكّم في نظر العقل في حقّ المكلّف، وبعد الأمر بالاحتياط يتبدّل «قبح العقاب» إلى «حسن العقاب»، فالعقاب إذاً بعد الأمر بالاحتياط ومترتّب عليه.

بينما إذا نظرنا إلى الرواية نجد أنّ الشبهة فيها منجّزة قبل إيجاب الاحتياط الذي تتكفّله نفس الرواية؛ لأنّها تفترض أنّ اقتحام الشبهة مظنّة الهلكة ومدعاة لاستحقاق العقاب، وهذا يفترض كون الرواية تتحدّث عن شبهات قد تنجزت سابقاً بأحد أسباب التنجز كالعلم الإجمالي بوجود تكاليف في موارد الشبهات، أو أنّها تتحدّث عن حال الشبهات قبل الفحص ونحو ذلك، ولا علاقة لها بالشبهات البدوية بعد الفحص.

بعبارة أخرى: إنّ مورد الرواية هو الشبهات المنجزة، وكلامنا نحن في إجراء البراءة عن الشبهات البدوية بعد الفحص، فتكون الرواية أجنبيّة عن المقام، ولا دلالة لها على جعل الوجوب الشرعي للاحتياط في محلّ البحث كما يدّعيه المعترض.

الرواية السادسة

رواية جميل بن صالح عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن آبائه الطاهرين عليهم السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّن لك رشده فاتّبعه، وأمرٌ بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله**»[1].

تقريب الاستدلال بها: أنّها قسّمت الأمور التي يواجهها المكلّف إلى ثلاثة: إمّا أمر بيّن رشده فيتّبعه، أو بيّن غيّه فيجتنبه، أو مختلف فيه فينبغي ردّه إلى الله تعالى، ومحلّ الاستشهاد هو قوله: «**وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله**» بدعوى أنّ الشبهات الحكميّة هي من قبيل هذا القسم الذي لابدّ من الوقوف فيه وعدم الترسّل والتسرّع في التصرّف والاقتحام، وهو معنى الاحتياط.

---

(١) **الفقيه**: ج٤، ص٢٨٥، ح٨٥٤؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٢٨.

هذا مع الالتفات إلى أنّ صحّة الاستدلال يتوقّف على كون «الردّ إلى الله» والاحتياط شيئاً واحداً.

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً: أنّه لا دليل على أنّ «الردّ إلى الله» بمعنى الاحتياط، فلعلّه بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنّة عند استنباط حكم المسألة المختلف فيها، باعتبارهما المصدرين الأساسيّين للتشريع، وعدم جواز التخرّص والرجم بالغيب عند تعامل المكلّف مع الوقائع المشكوك فيها، فكأنّ الرواية تريد أن تقول. أيها المكلّف إن كان الأمر متّفقاً على رشده فامتثله، وإن كان متّفقاً على غيّه فاجتنبه، وإن كان مختلفاً فيه فأرجعه إلى الله ورسوله والأئمّة ليحدّدوا الموقف الشرعي منه، ولا يجوز لك اقتحامه والتصرّف فيه وإجراء البراءة عنه قبل الرجوع إليهم.

وهذا أمرٌ متّفق عليه عند الجميع حتّى القائل بالبراءة كما تقدّم منّا أكثر من مرّة، فيكون تفسير «الردّ إلى الله» بهذا المعنى مخرجاً للرواية عن محلّ الكلام؛ لأنّ الإرجاع إلى الكتاب والسنّة شيء والاحتياط شيءٌ آخر، فإنّ الإرجاع ينسجم مع الأخذ بالبراءة حيث إنّ العمل بها في موارد الشبهات إنّما يكون بعد الفحص وبأمر من الشارع نفسه كما تقدّم في أدلّة البراءة.

على أنّا لو سلّمنا أنّ «الردّ إلى الله» بمعنى الاحتياط، فإنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية هو وجوبه قبل الفحص والإرجاع إلى الشرع وهو ما يدّعيه القائل بالبراءة أيضاً، ولا إشارة فيها إلى وجوبه بعد الفحص كما هو محلّ البحث.

وثانياً: لو تنزّلنا وسلّمنا أنّ معنى «الردّ إلى الله» في الرواية بمعنى الاحتياط لا الإرجاع إلى الكتاب والسنّة الذي ذكرناه في الإجابة الأولى، إلّا

أنّنا ننكر إدراج الشبهات الحكمية بعد الفحص في القسم الثالث أي المختلف فيه، بل نقول بإدراجها ضمن القسم الأوّل أي بيّن الرشد؛ وذلك لقيام الدليل الشرعي القطعي على إذن الشارع في اقتحام الشبهة ورفع مسؤوليّة المكلّف تجاهها بعد الفحص، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، وقوله ﷺ: «**رفع عن أُمّتي... ما لا يعلمون**»[2] وغيرهما من الأدلّة الدالّة على إذن الشارع في الشبهات الحكميّة.

أضف إلى: أنّ هناك قرينة في الرواية تصرفها عن فروع الدِّين ومحلّ الكلام رأساً، وتجعلها مختصّة بأصول الدِّين، وهي قوله عليه السلام: «فاتّبعه»، فإنّ الأمر المبيّن لو كان هو الحكم الشرعي لكان من المناسب التعبير بـ «فامتثله» لأنّ الاتّباع إنّما يكون في العقائد، وأمّا ما يناسب الأحكام فهو الامتثال لا الاتّباع، وبذلك تكون الرواية في مقام بيان موقف الإنسان من الدعوات والاتّجاهات والتيّارات المتعدّدة، فهي إمّا بيّنة الرشد أو الغيّ أو مختلفٌ فيها ومشتبه بها لشبهها بالحقّ، فيجب التوقّف فيها والردّ إلى الله تعالى ورسوله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام باعتبارهم الأدلّاء إلى الله والأُمناء على شرعه.

ولعلّه لما ذكرناه ـ من أنّ الاتّباع مناسب للعقائد والأصول ـ حمل العلماء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ...﴾[3] على أصول الدِّين، فإنّ الاقتفاء بمعنى الاتّباع.

وكيف كان، فإنّ هذه الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط بوجه من الوجوه.

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) **مستدرك الوسائل**: ج٦، ص٤٢٣، أبواب الخلل في الصلاة، ب٢٦، ح١.

(٣) الإسراء: ٣٦.

الخلاصة

تلخّص ممّا قدّمناه من استعراض الروايات الستّ عدم دلالتها جميعاً على وجوب الاحتياط، وبالتالي تكون الروايات الدالّة على البراءة سليمة عن المعارض، ولكنّ المصنّف‌ تتميماً للاستدلال يقول بتقديم أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط حتّى لو افترضنا التعارض، وهو ما سنقف عليه في البحث التالي.

أضواء على النصّ

- قوله‌: «**فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام**». إنّ الرواية ساقطة عن الاعتبار من أوّل الكلام لإرسالها، ولكن المصنّف‌ لم يناقش في سند هذه الرواية ولا في الروايات الآتية، باعتبار أنّ الاعتراض صادر من علمائنا الأخباريّين وهم يرون صحّة الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة، ولذا اكتفى السيّد الشهيد‌ بالمناقشات الدلاليّة.
- قوله‌: «**وهذا يصرفه**». أي: التقييد بالمشيئة يصرف الأمر بالاحتياط عن الظهور في الوجوب، فيكون بمثابة القرينة المتّصلة على إرادة خلاف الظهور.
- قوله‌: «**لا يكفي لإثبات الوجوب**». أي: وجوب الاحتياط.
- قوله‌: «**يحملوكم فيه**». الضمير يعود إلى «ما» الموصولة في قوله‌: «**ممّا لا يعلمون**».
- قوله‌: «**لما سيأتي من أنّ البراءة مشروطة بالفحص**». يأتي ذلك في بحث «تحديد مفاد البراءة».
- قوله‌: «**على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى الشكّ**»: الذي هو المعنى الاصطلاحي للشبهة عند العلماء.

• قوله{{قدس سره}}: «**وإنّما يطلق على الشكّ عنوان الشبهة**». هذا جواب لإشكال مقدّر مفاده: إذا كانت الشبهة لغة بمعنى المثل والمحاكي فلِمَ أطلق العلماء لفظ الشبهة على الشكّ؟ وجوابه: إنّ الشبهة والمماثلة لّما كانت تؤدّي إلى الشكّ والتحيّر أطلق العلماء على الشكّ عنوان الشبهة.

• قوله{{قدس سره}}: «**شبهاً صوريّاً**». في مقابل الشبه الحقيقي.

• قوله{{قدس سره}}: «**وقد فسّرت الشبهة بذلك**». أي: بما يشبه الحقّ شبهاً صوريّاً وهو باطل في حقيقته.

• قوله{{قدس سره}}: «**وقد أمرنا فيه**». أي: في القسم الثالث.

• قوله{{قدس سره}}: «**وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام**». إذ إنّنا نبحث عن وجوب الاحتياط بعد الفحص، والرواية إنّما تدلّ على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة في الأمر المختلف فيه، فكأنّها تريد أن تفرض الاحتياط قبل الفحص، وأحدهما غير الآخر.

ولو سلّمْنا المعارضةَ كانَ الرجحانُ في جانبِ البراءةِ لا وجوبِ الاحتياطِ، وذلكَ لوجوه:

منها: أنّ دليلَ البراءةِ قرآنيٌّ، ودليلَ وجوبِ الاحتياطِ من أخبارِ الآحاد، وكلّما تعارضَ هذانِ القسمانِ قُدِّمَ الدليلُ القرآنيُّ القطعيُّ، ولم يكن خبرُ الواحدِ حجّةً في مقابلِه.

ومنها: أنّ دليلَ البراءةِ لا يشملُ حالاتِ العلمِ الإجماليِّ كما سيأتي، ودليلَ وجوبِ الاحتياط شاملٌ لذلك، فيكونُ دليلُ البراءةِ أخصَّ فيخصِّصُه.

ومنها: أنّ دليلَ وجوبِ الاحتياطِ أخصُّ من دليل الاستصحابِ القاضي باستصحابِ عدمِ التكليف، فإن افترضْنا أنّ دليلَ الاحتياط ودليلَ البراءةِ متكافئانِ وتساقطا، رجعْنا إلى دليلِ الاستصحاب؛ إذ كلّما وُجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب) ومخصصٌّ (كدليل الاحتياط) ومعارضٌ للمخصصِّ (كدليل البراءة) سقطَ المخصصُّ مع معارضِه ورجعْنا إلى العامّ.

الشرح

استعرضنا في البحث السابق الروايات المدّعى دلالتها على وجوب الاحتياط، وانتهينا إلى عدم تماميّة الاستدلال بها، وبهذا تكون الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعيّة سليمة عن المعارض، ولكن السيّد الشهيدﷺ في هذا البحث وتتميماً للاستدلال يقول بأنّا لو سلّمنا تماميّة دلالة روايات الاحتياط عليه، وافترضنا معارضتها لأدلّة البراءة، فإنّنا لا ننتهي إلى التساقط بل يكون التقديم والترجيح لأدلّة البراءة.

تقديم أدلّة البراءة على الاحتياط

إنّ هناك وجوهاً عديدة ترجّح كفّة أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط، ويذكر المصنّفﷺ ثلاثة منها:

الوجه الأوّل: أنّ دليل البراءة قرآنيّ ودليل الاحتياط غير قرآنيّ، والقرآنيّ مقدّم على غيره.

فقد تقدّم عند استعراض الأدلّة الدالّة عليها أنّ بعضها عبارة عن آيات من الكتاب كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، بينما نجد أنّ دليل وجوب الاحتياط خبر آحاد وليس بقرآنيّ، والقاعدة المعروفة في باب التعارض هو تقديم الدليل القرآني على غيره عند التعارض.

والوجه فيه: أنّ الدليل القرآني قطعيّ السند، وأمّا غيره فهو ظنّي السند، وينبغي الالتفات إلى أنّ تقديم الدليل القرآني على غيره إنّما يتمّ في

(١) الإسراء: ١٥.

حالة كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، فيقدّم القرآني ـ عندئذ ـ على غيره في مورد الاجتماع. وأمّا لو كان التعارض بينهما بنحو العموم والخصوص المطلق كما لو كان القرآن دالاً على العموم ووجد له مخصّص في الروايات، فإنّ التقديم يكون للمخصّص رغم كونه ظنّي السند، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث التعارض.

توضيح: إنّ تعارض الدليلين الظنّيين بنحو العموم والخصوص من وجه إنّما يؤدّي إلى سقوطهما في مورد الاجتماع دون مورد الافتراق، كما لو جاءتنا رواية تقول: «**كلّ معروف صدقة**»[1]، وأخرى تقول: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا**»[2]، فبمقتضى الرواية الثانية لابدّ من الرجوع إلى الفقيه في كلّ ما يصدق عليه «حادثة»، سواء كان معروفاً أم لا، بينما بمقتضى الرواية الأولى يمكن للمكلّف الإتيان بالمعروف سواء رجع إلى الفقيه أم لا.

ومورد الاجتماع في هذين الدليلين هو الحادثة التي يصدق عليها «معروف»، فيتساقط الدليلان في هذا المورد، وأمّا في موارد الافتراق فيعمل بكلّ منهما في مورده. هذا فيما لو كان المتعارضان ظنّيين، وأمّا في حالة كون أحدهما قرآنياً فلا يُصار إلى التساقط في مورد الاجتماع، وإنّما يقدّم القرآني على غيره.

وكيف كان، فإنّ الوجه الأوّل لتقديم أدلّة البراءة على الاحتياط هو أنّ بعض أدلّتها قرآنية، وقد أجمل المصنّف الكلام في هذا الوجه، وتفصيلُه يأتي في بحث تعارض الأدلّة.

---

(١) **الكافي**: ج٤، ص٢٦، ح١ و٢.

(٢) **الغيبة** للطوسي: ص٢٩١؛ **الاحتجاج**: ج٢، ص٢٨٣.

الوجه الثاني: أنّ دليل البراءة أخصّ من دليل الاحتياط، والخاص يقدَّم على العامّ.

توضيحه: إنّ دليل البراءة لا يشمل حالات الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي كما ذكرنا، وسيأتي بحثه بشكل مفصّل في بحث «قاعدة منجزية العلم الإجمالي». فمثل «رفع ما لا يعلمون» وغيره من أدلّة البراءة يختصّ بالشبهات البدوية، وأمّا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا تشملها أدلّة البراءة.

وفي عدم شمولها لها قولان؛ إمّا لعدم المقتضي، بمعنى أنّ دليل البراءة مختصّ بالشبهات البدوية ولا يشمل حالات العلم الإجمالي أساساً، وإمّا أنّ أدلّة البراءة تشمل أطراف العلم الإجمالي إلّا أنّ جريانها في هذا الطرف يعارضه جريان البراءة في الطرف الآخر، وبعد التعارض يحصل التساقط ويبقى العلم الإجمالي على منجّزيته.

ومن الملاحظ أنّ النتيجة واحدة على كلا القولين، وهي بقاء العلم الإجمالي على منجّزيته، والفرق يتلخّص في تصوير الطريق الفنّي، فإنّ بقاء منجزية العلم الإجمالي إمّا لعدم شمول أدلّة البراءة للاطراف أصلاً، أو لتعارض جريانها وحصول التساقط، هذا كلّه بالنسبة إلى دليل البراءة.

وأمّا بالنسبة إلى دليل وجوب الاحتياط، فإنّه يشمل حالات الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي، فيكون أعمّ من دليل البراءة، ودليل البراءة أخصّ منه فيخصّصه، وبالتالي تكون البراءة هي المحكّمة في موارد الشبهات البدويّة؛ إذ إنّ هناك قاعدة عامّة في باب التعارض تقول بتقديم الخاصّ على العامّ عند التعارض، ويبقى العامّ على حجّيته في غير مورد التخصيص.

وفي المقام كذلك، فإنّه بناءً على تسليم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط تكون أدلّته عامّة وشاملة للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم

الإجمالي، وأمّا دليل البراءة فإنّه مختصّ بالشبهات البدوية، فيقدّم دليل البراءة على دليل الاحتياط ويخصّصه، أي يجعله مختصّاً بحالات الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي.

الوجه الثالث: الاستصحاب. فهو في جانب أدلّة البراءة، فقد ذكرنا في أدلّتها أنّ واحداً من أدلّتها هو الاستصحاب، أي استصحاب عدم التكليف. ولو نظرنا إليه وأجرينا مقايسة بينه وبين دليل الاحتياط من جهة، وبينه وبين دليل البراءة من جهة أخرى، لرأينا أنّ الاستصحاب أعمّ منهما، وكلّ واحد منهما أخصّ منه؛ باعتبار أنّ دليل الاحتياط يثبت التكليف دائماً، ودليل البراءة ينفيه دائماً، بينما نجد أنّ الاستصحاب يثبت التكليف في أحيان وينفيه في أحيان أخرى، فيكون أعمّ منهما.

فلو فرضنا أنّ دليل الاحتياط «الأخصّ» يتعارض مع دليل البراءة «الأخصّ» ويتساقطان، يبقى العامّ ـ أي الاستصحاب ـ على حالة ويُرجع إليه، ومفاده هو الأخذ بالبراءة لا الاحتياط.

ويمكن تقريب الوجه الثالث بشكل آخر، فيقال: إنّ الأدلّة الدالّة على البراءة على نحوين:

١ ـ الأدلّة الاجتهادية، وهي عبارة عن الآيات والروايات.

٢ ـ الأدلّة الفقاهتيّة، أي الأصول العمليّة، وهو الاستصحاب في المقام.

ومن الواضح أنّ هذه الأدلّة ليست في مرتبة واحدة، فقد ذكر علماء الأصول ـ وتقدّم في بداية الحلقة ـ أنّ الأصول العمليّة لا يصل الدور إليها إلّا عند فقدان الدليل الاجتهادي، هذا بالنسبة إلى أدلّة البراءة. وأمّا أدلّة وجوب الاحتياط فهي كلّها في مرتبة واحدة؛ لأنّها عبارة عن روايات لا غير.

إذا اتّضح هذا نقول: لو صدق التعارض بين دليل الاحتياط والبراءة،

فهو إنّما يصدق بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهادية من الطرفين، وأمّا النحو الثاني من أدلّة البراءة فيبقى سليماً عن المعارض.

ولكن، ينبغي أن يلتفت إلى أنّ هذا التقريب يتمّ بناءً على وجهة النظر الأصوليّة ـ كما هو مختار السيّد الشهيدﷺ ـ القائلة بضرورة ملاحظة رتبة الأدلّة المتعارضة قبل إيقاع التعارض بينهما والحكم بالتساقط، وأمّا بناءً على إنكار ذلك وأنّ أدلّة كلّ طرف تعارض أدلّة الطرف الآخر بجميع مراتبها فلا يكون التقريب المذكور تامّاً؛ إذ سيكون دليل الاحتياط معارضاً لدليل البراءة بنحويه الاجتهادي والفقاهتي، وبعد التعارض تتساقط أدلّة الطرفين كلّها بما فيها الاستصحاب.

ومن الجدير ذكره أنّ عبارة الماتن ﷺ خالية عن الإشارة إلى هذا التقريب بالرغم من وجاهته، إلّا أنّ ما أوضحه في عبارتهﷺ كافٍ في جعل الاستصحاب وجهاً من وجوه تقديم أدلّة البراءة على الاحتياط.

فتلخّص مما قدّمنا: أنّنا لو سلّمنا بوقوع التعارض بين أدلّة الاحتياط والبراءة، فإنّ أدلّة البراءة هي المقدّمة للوجوه الثلاثة المتقدِّمة، ومن ثمّ يكون جريان البراءة في الشبهات البدوية هو الصحيح؛ لتماميّة المقتضي وعدم وجود المانع.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وكلّما تعارض هذان القسمان قدّم الدليل القرآني القطعي**». مع كون النسبة بينهما بنحو العموم والخصوص من وجه.
- قولهﷺ: «**كما سيأتي**». في قاعدة منجزية العلم الإجمالي.
- قولهﷺ: «**فيخصّصه**». أي: أنّ دليل البراءة يخصّص دليل وجوب الاحتياط.

تحديد مفاد البراءة

بعد أن ثبتَ أنّ الوظيفةَ العمليّةَ الثانويّةَ هي أصالةُ البراءةِ، نتكلّمُ عن تحديدِ مفادِ هذا الأصلِ وحدودِه، وذلك في عدةِ نقاط:

البراءة مشروطة بالفحص

النقطة الأولى: في أنّ هذا الأصلَ مشروطٌ بالفحص واليأسِ عن الظفرِ بدليلٍ، فلا يجوزُ إجراءُ البراءةِ لمجرّدِ الشكِّ في التكليفِ وبدون فحصٍ في مظانِّ وجودِه من الأدلّة.

وقد يُتراءى في بادئ الأمر: أنّ في أدلّةِ البراءةِ الشرعيةِ إطلاقاً حتّى لحالةِ ما قبلَ الفحص، كما في «رُفعَ ما لا يعلمون» فإنّ عدمَ العلم صادقٌ قبلَ الفحص أيضاً، ولكنّ هذا الإطلاقَ يجبُ رفعُ اليد عنه؛ وذلك للأمور التالية:

أوّلاً: أنّ بعضَ أدلّةِ البراءةِ تثبِتُ المسؤوليةَ والإدانةَ في حالةِ وجودِ بيانٍ على التكليفِ في معرض الوصولِ على نحوٍ لو فحصَ عنه المكلّفُ لوصلَ إليه. فمثلاً: الآيةُ الثانيةُ إذا تمّت دلالتُها على البراءةِ، فهي تدلُّ في نفس الوقت على أنّ البراءةَ مغياةٌ ببعثِ الرسولِ، وبعد حملِ الرسولِ على المثالِ يثبتُ أنّ الغايةَ هي توفيرُ البيانِ على نحوٍ يُتاحُ للمكلّفِ الوصولُ إليه، كما هو شأنُ الناس مع

الرسول، وعليه فيثبتُ بمفهوم الغايةِ أنّه متى توفّرَ البيانُ على هذا النحوِ فاستحقاقُ العذابِ ثابتٌ.

ومِن الواضح أنّ الشاكَّ قبلَ الفحصِ يحتملُ تحقّقَ الغايةِ وتوفّرَ البيان؛ فلابدّ من الفحص، وكذلك أيضاً الآيةُ الرابعةُ فإنّ البيانَ لهم جُعل غايةً للبراءةِ وهو يصدقُ مع توفير بيانٍ في معرض الوصول.

وثانياً: أنّ للمكلّف علماً إجمالياً بوجودِ تكاليفَ في الشبهاتِ الحكميةِ كما تقدّمَ، وهذا العلمُ إنّما ينحلُّ بالفحص لكي يحرزَ عدداً من التكاليفِ بصورةٍ تفصيليةٍ، وما لم ينحلَّ لا تجري البراءةُ؛ فلابدَّ من الفحص إذاً.

وثالثاً: أنّ الأخبارَ الدالّةَ على وجوبِ التعلّم ـ وأنّ المكلّفَ يومَ القيامةِ يُقالُ له: لماذا لم تعملْ؟ فإذا قال: لم أعلمْ. يقالُ له: لما ذا لم تتعلمْ؟ ـ تعتبرُ مقيّدةً لإطلاق دليلِ البراءةِ ومثبتةً أنّ الشكَّ بدون فحصٍ وتعلُّمٍ ليس عذراً شرعاً.

الشرح

انتهينا في البحوث السابقة من بيان الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعيّة، وقلنا بأنّها ـ ولا أقلّ بعضها ـ تامّ الدلالة، وقمنا بمناقشة ما ذكر من اعتراضات أُثيرت من قبل الأخباريّين على البراءة، وحان وقت تسليط الضوء على تحديد مفاد هذا الأصل العملي وبيان حدوده وشرائطه.

تحديد مفاد البراءة

ونبحث تحت هذا العنوان ثلاث نقاط:

١ ـ البراءة مشروطة بالفحص.

٢ ـ التمييز بين الشكّ في التكليف والمكلّف به.

٣ ـ البراءة عن الاستحباب.

البراءة مشروطة بالفحص

إنّ واحدة من أهمّ شرائط جريان البراءة هو جريانها بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل شرعيّ في مظانّه المعروفة، ولا يجوز للمكلّف إجراء البراءة بمجرّد الشكّ في حكم شيء ما. فلو شكّ في حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ فعليه أوّلاً البحث عن حكم المسألة في المصادر الموجودة بين أيدينا، ويجري البراءة عن حرمة شربه في حالة عدم وجود دليل على الحرمة. فإجراء البراءة مشروط بالفحص.

إلّا أنّه قد يقال: إنّ أدلّة البراءة الشرعيّة مطلقة من هذه الجهة ولم يذكر

فيها قيد الفحص، فقولهﷺ: «**رفع عن أُمّتي... ما لا يعلمون**» مثلاً مطلق ويشمل ما لو كان إجراء البراءة قبل الفحص أو بعده بلا فرق، فمن أين إذاً اشترط الأصوليّون إجراء البراءة بالفحص؟

وفي مقام الجواب عن هذا التساؤل ذكر الأصوليّون أجوبة متعدّدة، وقد اكتفى المصنّفﷺ بذكر ثلاثة منها:

الجواب الأوّل: إنّنا عندما نرجع إلى أدلّة البراءة الشرعيّة لا نجدها كلّها مطلقة لحالة ما قبل الفحص، وإنّما هي على نحوين:

١ ـ بعض منها مطلق كما ذكره المستشكل، من قبيل حديث الرفع والحجب.

٢ ـ وبعضها يثبت المسؤولية والإدانة على المكلّف في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول، نذكر مثالين منها:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، فإنّ الرسول في الآية قد أُخذ مثالاً لمطلق البيان كما ذكرنا، وقد جعلت عدم العذاب مغيّى ببعث الرسول أي البيان، وبمفهوم الغاية يثبت أنّ العذاب والمسؤوليّة في حالة صدور البيان ثابت في عهدة المكلّف، والمراد من توفّر البيان كما هو واضح هو كونه في معرض الوصول بنحو لو بحث عنه في مظانّه لوجده، وليس المقصود به وصوله إلى باب بيته وإخباره، كما هو حال الناس مع الرسولﷺ فإنّ بيانه لهم لا يكون بدقّ باب كلّ فرد وإعطائه الحكم، وإنّما بذهابهم إليه والتشرّف بالحضور عنده وأخذ الحكم منه، ولّما كان الرسول مثالاً للبيان فيكون حال مطلق البيان كذلك، أي يجب البحث عنه والحصول عليه.

وعليه، فلو شكّ المكلّف في أكل لحم الأرنب، وأكله قبل الفحص عنه

في مصادره، فإنّه يستحقّ العقاب والعذاب بمقتضى الآية الكريمة؛ إذ إنّ توفّر البيان صادق في حقّه، وهكذا الحال في كلّ تكليف مشكوك.

وبهذا يظهر أنّ المكلّف لا يمكنه إجراء البراءة قبل الفحص، لاحتمال أن يكون الشارع قد بيّن الحكم الشرعي وهو موجود في المصادر، فلو أجراها قبل الفحص فسيكون مشمولاً لمفهوم الآية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[1]، فإنّ البيان للناس قد جُعل غاية للبراءة وعدم الإضلال، والبيان يصدق في حالة كونه صادراً من الشارع وجعله في معرض الوصول كما تقدّم في الآية السابقة، ومن ثمّ لابدّ من الفحص ثمّ إجراء البراءة عند عدم وجود البيان.

ولو دقّقنا النظر في هذا الجواب بمثاليه لوجدنا أنّ أدلّة البراءة فيه لا تشمل حالة ما قبل الفحص أساساً؛ لأنّ جعل البيان وصيرورته في معرض الوصول يخرج المكلّف عن موضوع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا...﴾، لتوفّر البيان في حقّه، فيكون عدم شمول الآيتين لحالة ما قبل الفحص من باب عدم المقتضي، أي عدم وجود إطلاق لحالة ما قبل الفحص، بخلاف الإجابتين الآتيتين فإنّ عدم شمول أدلّة البراءة للحالة المذكورة يكون من باب وجود المانع لا لعدم المقتضي.

فظهر أنّ الإطلاق الذي يدّعيه المستشكل لابدّ من رفع اليد عنه؛ لأنّه موجود في بعض الأدلّة ـ كحديث الرفع ـ دون البعض الآخر كالآيتين الكريمتين اللتين تثبتان العذاب بوجود تكليف وبيان في معرض الوصول،

---

(١) التوبة: ١١٥.

والذي يوجب على المكلّف الفحص قبل إجراء البراءة تخلّصاً من العقاب، والجمع بين الأدلّة يكون بحمل المطلق منها على المقيّد، وبهذا يكون الفحص شرطاً أساسيّاً لإجراء البراءة.

الجواب الثاني: لو سلّمنا أنّ المقتضي والإطلاق لشمول أدلّة البراءة لحالة ما قبل الفحص موجود، إلّا أنّا نقول إنّ المانع لشمولها لها غير مفقود، والمانع هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في بعض الشبهات الحكمية التي يريد المكلّف إجراء البراءة عنها، وقد ذكرنا ـ وسيأتي ـ أنّ مورد جريان البراءة هو الشبهات البدوية لا المقرونة بالعلم الإجمالي، وما لم تبطل منجزية العلم الإجمالي لا يتمكّن المكلّف من إجراء البراءة عن أيّ شبهة؛ لأنّها طرف من أطراف العلم الإجمالي.

فلابدّ من الفحص ـ إذاً ـ ليتحقّق انحلال العلم الإجمالي، ويحصل له علم تفصيليّ ببعض التكاليف في بعض الشبهات، ويبقى الباقي منها مشكوكاً بالشكّ البدوي فتجري البراءة عنه.

فظهر أنّ الإطلاق المدّعى في أدلّة البراءة لحالة ما قبل الفحص، لابدّ من رفع اليد عنه أيضاً.

الجواب الثالث: الروايات الدالّة على وجوب التعلّم، من قبيل ما ورد عن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمّد عليهما السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[1]، فقال: «**إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة**»[2].

---

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) **أمالي الطوسي:** ص٩، ح ١٠.

فإنّ من الواضح أنّ الإنسان لو كان له حقّ في إجراء البراءة بمجرّد عدم العلم وقبل الفحص لما صحّ الاعتراض عليه يوم القيامة بـ «هلّا تعلّمت»، فإنّه يكشف عن أنّ إجراء البراءة عن التكاليف المشكوكة لا يتمّ إلّا بعد الفحص وعدم الظفر بدليل شرعيّ، فتكون هذه الرواية وما شابهها مقيّدة لإطلاق أدلّة البراءة في مثل حديث الرفع ونحوه.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب ـ كسابقه ـ يفترض أنّ عدم شمول أدلّة البراءة لحالة ما قبل الفحص إنما هو لأجل وجود المانع، وهي روايات وجوب التعلّم.

فظهر ممّا قدّمناه من الأجوبة الثلاثة أنّ البراءة مشروطة بالفحص، وبهذا ينتهي الحديث عن النقطة الأولى من البحث.

أضواء على النصّ

- قوله ﭬ: «**ولكن هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه**». إمّا لعدم المقتضي كما في الجواب الأوّل، أو لوجود المانع كما في الجوابين الآخرين.
- قوله ﭬ: «**إنّه متى توفّر البيان على هذا النحو**». أي: على نحو يتاح للمكلّف الوصول إليه.
- قوله ﭬ: «**إنّ للمكلّف علماً إجماليّاً.. كما تقدّم**». في البحث السابق وتحديداً عند ذكر الاعتراض الأوّل المثار على أدلّة البراءة.

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به

النقطةُ الثانيةُ: في أنّ الضابطَ لجريانِ أصلِ البراءةِ هو الشكُّ في التكليفِ لا الشكُّ في المكلَّف به.

وتوضيحُ ذلكَ: أنّ المكلَّفَ تارةً يشكُّ في ثبوتِ الحكم الشرعيِّ، كما إذا شكَّ في حرمةِ شربِ التتنِ أو في وجوبِ صلاةِ الخسوف، وأخرى يعلمُ بالحكم الشرعيِّ ويشكُّ في امتثالِه، كما إذا علمَ بأنّ صلاةَ الظهرِ واجبةٌ وشكَّ في أنّها هل أتى بها أو لا؟

فالشكُّ الأوّلُ هو مجرى البراءةِ العقليةِ والبراءةِ الشرعيةِ عند المشهورِ، وهو مجرى البراءةِ الشرعيةِ عندنا.

والشكُّ الثاني لا تجري فيه البراءةُ العقليةُ ولا الشرعيةُ؛ لأنّ التكليفَ فيه معلومٌ، وإنّما الشكُّ في امتثالِه والخروجِ عن عهدتِه، فيجري هنا أصلٌ يُسمَّى بأصالةِ الاشتغالِ ومفادُه: كونُ التكليفِ في العهدةِ حتَّى يحصلَ الجزمُ بامتثالِه.

وعلى الفقيهِ أن يُميِّزَ بدِقَّةٍ كلَّ حالةٍ مِن حالاتِ الشكِّ التي يفترضُها، وهل إنّها من الشكِّ في التكليفِ لتجريَ البراءةُ أو مِن الشكِّ في المكلَّف به لتجريَ أصالةُ الاشتغال؟ والتمييزُ في الشبهاتِ الحكميةِ واضحٌ عادةً، لأنّ الشكَّ في الشبهةِ الحكميةِ إنّما يكونُ عادةً في التكليفِ، وأمَّا الشبهاتُ الموضوعيةُ ففيها من كلا القسمين،

ولهذا لا بدّ من تمييز الشبهةِ الموضوعيةِ بدقّةٍ وتحديدِ دخولِها في هذا القسمِ أو ذاك.

وقد يقالُ في بادئِ الأمرِ: إنّ الشبهةَ الموضوعيّةَ ليس الشكُّ فيها شكّاً في التكليفِ، بل التكليفُ في الشبهاتِ الموضوعيةِ معلومٌ دائماً فلا تجري البراءةُ.

والجواب: إنّ التكليفَ بمعنى الجعلِ معلومٌ في حالاتِ الشبهةِ الموضوعيةِ، وأمّا التكليفُ بمعنى المجعول فهو مشكوكٌ في كثيرٍ مِن هذه الحالاتِ، ومتى كان مشكوكاً جرتِ البراءةُ.

وتوضيحُ ذلكَ: أنّ الحكمَ إذا جُعلَ مقيّداً بقيدٍ كان وجودُ التكليفِ المجعولِ وفعليّتُه تابعاً لوجودِ القيدِ خارجاً وفعليّتِهِ، وحينئذٍ فالشكُّ يُتصوَّرُ على أنحاء:

النحوُ الأوّلُ: أن يشكَّ في أصلِ وجودِ القيدِ، وهذا يعني الشكَّ في فعليّةِ التكليفِ المجعولِ فتجري البراءةُ.

ومثالهُ: أن يكونَ وجوبُ الصلاةِ مقيّداً بالخسوف، فإذا شكَّ في الخسوفِ شكَّ في فعليةِ الوجوبِ فتجري البراءةُ.

النحوُ الثاني: أن يعلَم بوجودِ القيدِ في ضمنِ فردٍ ويشكَّ في وجودِه ضمنَ فردٍ آخرَ. ومثالُه: أن يكونَ وجوبُ إكرام الإنسانِ مقيّداً بالعدالة ويعلمَ بأنّ هذا عادلُ ويشكُّ في أنّ ذاك عادلٌ.

ومثالٌ آخرُ: أن يكونَ وجوبُ الغسلِ مقيّداً بالماء، بمعنى أنّه

يجبُ الغسلُ بالماءِ ويعلمَ بأنّ هذا ماءٌ ويشكّ في أنّ ذاك ماء؟

وهناك فرقٌ بين المثالين وهو: أنّ المشكوكَ في المثال الأوّلِ لو كان فرداً ثانياً حقّاً لحدثَ وجوبٌ آخرُ للإكرام، لأنّ وجوبَ الإكرامِ بالنسبةِ إلى أفرادِ العادلِ شموليٌّ وانحلاليٌّ، بمعنى أنّ كلَّ فردٍ له وجوبُ إكرام، وأمّا المشكوكُ في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقّاً للماءِ لما حدثَ وجوبٌ آخرُ للغسلِ، لأنّ وجوبَ الغسلِ بالنسبةِ إلى أفرادِ الماءِ بدليٌّ، فلا يجبُ الغسلُ بكلّ فردٍ من الماءِ، بل بصرفِ الوجودِ، فكونُ المشكوكِ فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجبِ، بل يعني أنّك لو غسلتَ به لكفاكَ ولاعتُبِرْتَ ممتثلاً.

وعلى هذا تجري البراءةُ في المثالِ الأوّلِ، لأنّ الشكَّ شكٌّ في الوجوبِ الزائدِ، فلا يجبُ أن تُكرمَ من تشكُّ في علمِه، وتُجري أصالةَ الاشتغالِ في المثالِ الثاني، لأنّ الشكَّ شكٌّ في الامتثالِ، فلا يجوزُ أن تكتفيَ بالغسلِ بالمائعِ الذي تشكُّ في أنّه ماءٌ.

النحوُ الثالثُ: أنْ لا يكونَ هناكَ شكٌّ في القيدِ إطلاقاً، وإنّما الشكُّ في وجودِ متعلّقِ الأمر، وهذا واضحٌ في أنّه شكٌّ في الامتثالِ مع العلمِ بالتكليفِ، فتجري أصالةُ الاشتغالِ.

وهنا موردُ الكلمةِ المعروفةِ القائلةِ: «إنّ الشغلَ اليقينيَّ يستدعي الفراغَ اليقينيَّ».

النحوُ الرابعُ: أن يُشكَّ في وجودِ مسقطٍ شرعيٍّ للتكليفِ؛ ذلك

أنّ التكليفَ كما يسقطُ عقلاً بالامتثالِ أو العصيانِ، كذلك قد يسقطُ بمسقطٍ شرعيٍّ مِن قبيل الأُضحيةِ المسقطةِ شرعاً للأمر بالعقيقةِ، وعليه فقد يشكُّ في وقوع المسقطِ الشرعيِّ، إمّا على نحو الشبهةِ الحكميةِ بأنْ يكونَ قد ضحَّى ويشكُّ في أنّ الشارعَ هل جعلها مسقطةً، أو على نحوِ الشبهةِ الموضوعيةِ بأن يكونَ عالماً بأنّ الشارعَ جعلَ الأُضحيةَ مسقطةً، ولكنه يشكُّ في أنّه ضحَّى.

والمسقطُ الشرعيُّ لا يكونُ مسقطاً إلّا إذا أُخذَ عدمُه قيداً في الطلبِ أو الوجوبِ، وحينئذٍ فإنْ فُرض أنّه احتُملَ أخذُ عدمِه قيداً وشرطاً في الوجوب على نحوٍ لا يحدثُ وجوبٌ مع وجودِ المسقط، فالشكُّ في المسقطِ بهذا المعنى يكونُ شكّاً في أصل التكليفِ، ويدخلُ في النحو الأوّلِ المتقدّم، وإنْ فرِضَ أنّ مسقطيّتَه كانت بمعنى أخذِ عدمِه قيداً في بقاءِ الوجوب، فهو مسقطٌ بمعنى كونِه رافعاً للوجوب لا أنّه مانعٌ عن حدوثه. فالوجوبُ معلومٌ ويشكُّ في سقوطِه، والمعروفُ في مثل ذلك أنّ الشكَّ في السقوط هنا كالشكِّ في السقوطِ الناشئِ من احتمالِ الامتثالِ يكونُ مجرىً لأصالة الاشتغالِ لا للبراءةِ.

ولكنَّ الأصحَّ أنّه في نفسه مجرىً للبراءة، لأنّ مرجعَه إلى الشكِّ في الوجوب بقاءً، ولكنّ استصحابَ بقاءِ الوجوبِ مقدَّمٌ على البراءة.

الشرح

يقع الكلام في النقطة الثانية من البحث وهي التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به، ونستعرض فيها الضابط الذي يتمّ في ضوئه جريان البراءة.

ضابط جريان البراءة

إنّ الضابط الأساسي لجريان أصل البراءة هو أن يكون الشكّ شكّاً في التكليف، فإنّ الشكّ تارةً يكون في أصل التكليف، كما إذا شكّ المكلّف في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، وفي مثل هذه الحالة يمكن للمكلّف إجراء البراءة الشرعيّة عن وجوب الدّعاء وحرمة شرب التتن؛ لأنّ الشكّ في التكليف. بل يمكنه إجراء البراءة العقليّة أيضاً على مبنى المشهور القائل بأنّ الأصل الأوّلي في نظر العقل عند الشكّ هو البراءة، بخلاف مبنى السيّد الشهيدﷺ القائل بأنّ الأصل الأوّلي هو الاشتغال، إذ يكون المثالان المتقدِّمان ـ على هذا المسلك ـ مجرىً لأصالة البراءة الشرعيّة دون العقليّة.

وأخرى يكون الشكّ شكّاً في المكلّف به، كما إذا علم المكلّف بوجوب صلاة الظهر وشكّ في الإتيان بها، ففي مثل هذه الحالة لا تجري البراءة العقليّة والشرعيّة معاً، لأنّ موردهما ـ كما قلنا ـ الشكّ في التكليف، والمفروض أنّه معلوم وهو وجوب صلاة الظهر في المثال، وإنّما الذي يجري هو أصالة الاشتغال العقلي، ومفادها: أنّ المكلّف إذا علم بوجوب تكليف في حقّه واشتغال ذمّته به، وشكّ في أنّه امتثله أو لا، فيجب عليه امتثاله

والإتيان به، وهو ما يعبّر عنه في كلام الأصوليّين بـ «أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»، ومعناها بكلمة واحدة: أنّ المكلّف يجب عليه تحصيل اليقين بفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به يقيناً.

فتحصّل: أنّ الشكّ إذا كان في التكليف فهو مجرى لأصالة البراءة، وإذا كان في المكلّف به فهو مجرى لأصالة الاشتغال والاحتياط.

وهذه قاعدة عامّة لا يختلف عليها اثنان من الأصوليّين، إنّما الكلام في تحديد المصداق وأنّ هذه الحالة شكّ في التكليف أم في المكلّف به، ومن الواضح أنّ تحديد المصداق يقع على عاتق الفقيه، ومهمّة الأصولي تنتهي بإعطاء الضابط والقاعدة التي تبيّن مجرى الأصول، وأنّ الشكّ إذا كان في التكليف فهو مجرى البراءة، وإذا كان في المكلّف به فهو مجرى الاشتغال.

الشبهات وضابط جريان البراءة أو الاشتغال

لا يخفى أنّ الشبهات تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الشبهات الحكميّة: وهي الشبهات التي يكون الشكّ فيها شكّاً في التكليف، كما لو شكّ المكلّف في حرمة شرب الخمر.

الثاني: الشبهات الموضوعيّة: وهي الشبهات التي يكون التكليف فيها معلوماً، والشكّ يكون في فعليّته وتحقّق موضوعه، كما لو شكّ في أنّ السائل الذي أمامه خمر، مع علمه بحرمة شرب الخمر.

وإذا ضممنا الضابط المتقدِّم لجريان أصل البراءة والاشتغال بالنسبة إلى كلا قسمي الشكّ، فإنّنا نجد أنّ الأصل الجاري في الشبهات الحكمية هو البراءة؛ باعتبار أنّ الشكّ فيها شكّ في التكليف دائماً، وأمّا بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة فقد يقال بأنّ التكليف فيها ما دام معلوماً فلا تكون مجرى لأصالة البراءة وإنّما هي مجرى لأصالة الاشتغال؛ لأنّ الشكّ فيها

شكّ في المكلّف به.

هذا، ولكن الصحيح أنّ الشكّ في الشبهات الموضوعيّة ليس شكّاً في المكلّف به دائماً، بل قد يكون كذلك وقد يكون شكّاً في التكليف، وعندما يقال بأنّ التكليف في الشبهات الموضوعيّة معلوم دائماً يقصد به التكليف بمعنى الجعل، وأمّا بمعنى المجعول فليس معلوماً دائماً، بل يكون مشكوكاً في كثير من الأحيان، وإذا صار مشكوكاً جرت البراءة عنه لأنّه شكّ في التكليف أيضاً.

فظهر أنّ حالات الشبهات الموضوعيّة يختلف عن الحكميّة، فإنّ الثانية لّما كان الشكّ فيها في التكليف دائماً فهي مجرىً لأصالة البراءة ولا تحتاج إلى مزيد من البحث والتحقيق، وأمّا الأولى فإنّ الشكّ فيها تارةً يكون في التكليف ومجرى لأصالة البراءة، وأخرى في المكلّف به ومجرىً لأصالة الاشتغال، وبالتالي فهي تحتاج إلى بحث وتمييز بين قسمي الشكّ فيها.

التمييز بين قسمي الشكّ في الشبهات الموضوعيّة

قلنا إنّ قسمي الشكّ (الشكّ في التكليف، والمكلّف به) يقعان في الشبهات الموضوعيّة، وذكرنا أيضاً أنّ المقصود من التكليف الذي يقع فيه الشكّ في هذا القسم من الشبهات هو التكليف بمعنى المجعول لا الجعل[1].

وحيث إنّ فعليّة المجعول تابعة لفعليّة القيد وتحقّقه خارجاً، فيمكننا

---

(١) تقدّم في بحث «قاعدة إمكان التكليف المشروط» بيان الفرق بين الجعل والمجعول، وقلنا إنّ الجعل هو الإنشاء الصادر من المولى والذي يكون لحاظ القيود فيه بنحو تقديريّ، وأمّا المجعول فهو التكليف الذي تلحظ فيه القيود بوجودها الفعلي الخارجي. فوجوب الحجّ يطلق عليه جعل بمجرّد إنشائه، وأمّا تحقّق المجعول فلا يكون إلاّ بعد تحقّق الاستطاعة وبقيّة القيود.

تصوّر الشكّ في الشبهات الموضوعيّة ـ من حيث كون الشكّ فيها شكّاً في التكليف أو المكلّف به ـ على أنحاء أربعة:

النحو الأوّل: أن يشكّ في المجعول نتيجة الشكّ في أصل وجود قيده، كالشكّ في تحقّق الاستطاعة مع العلم بوجوب الحجّ على المستطيع، أو الشكّ في تحقّق الخسوف مع العلم بوجوب الصلاة عند حدوثه، فإنّ الشكّ في هذين المثالين شكّ في التكليف ـ بمعنى المجعول ـ بسبب الشكّ في أصل وجود القيد.

وفي مثل هذه الحالة يكون الشكّ مجرىً لأصالة البراءة بالرغم من كون الشبهة موضوعيّة؛ فإنّ الشكّ فيها وإن كان شكّاً في القيد إلّا أنّه يؤدّي إلى الشكّ في التكليف؛ لأنّه تابع له في وجوده، والشكّ في التكليف مجرىً للبراءة.

النحو الثاني: أن يعلم بأنّ الشارع أوجب عليه شيئاً مقيّداً وكان للمأمور به أفراد، ويعلم بوجود القيد ضمن فرد ويشكّ في وجوده ضمن فرد آخر، فإن أتى بذاك الفرد فقد امتثل قطعاً لأنّه واجد للقيد، وإن أتى بهذا الفرد فيشكّ في الامتثال نتيجة شكّه في اشتماله على القيد.

والمصنّف ﷺ يذكر لهذا النحو من الشكّ مثالين، وليس الغرض تعدّد المثال فقط، بل لأجل اختلاف الموقف العملي كما سيتّضح، والمثالان هما:

الأوّل: ما لو أمر المولى بوجوب إكرام الإنسان وقيّده بوصف العدالة، فقال: «أكرم الإنسان العادل»، وعلم المكلّف بوجود وصف العدالة في زيد وشكّ في وجوده في عمرو.

الثاني: ما لو أمر المولى بوجوب الغسل بالماء، فقال: «طهّر ثوبك أو بدنك بالماء»، وعلم المكلّف بأنّ هذا السائل ماء وشكّ في أنّ ذاك ماء.

والسؤال المطروح هنا: هل تجري البراءة عن وجوب إكرام العالم عند الشكّ في وجود وصف العدالة فيه، وهل تجري عند الشكّ في تطهير الثوب بسائل يشكّ في كونه ماء، أم أنّ الأصل الجاري في الحالتين هو الاشتغال لا البراءة؟

والجواب: هناك تفصيل بين المثالين، وهو القول بجريان البراءة في المثال الأوّل، والاشتغال في المثال الثاني.

إن قلت: إنّ كلا المثالين شبهة موضوعيّة، ويعلم المكلّف فيهما بوجود القيد ضمن فرد ويشكّ في وجوده ضمن فرد آخر، فما هو وجه التفصيل؟

قلت: إنّ وجهه يتّضح من خلال بيان الفرق بين المثالين، ويتلخّص في كون إطلاق الوجوب في المثال الأوّل شموليّاً وفي الثاني بدليّاً.

توضيح ذلك: أنّ المولى في المثال الأوّل قد جعل وجوب الإكرام على العادل مطلقاً، والإطلاق فيه شموليّ، بمعنى أنّ كلّ فرد يتّصف بكونه عادلاً له وجوب إكرام خاصّ به، فقد تقدّم[1] أنّ المولى إذا أمر بالطبيعي على نحو الإطلاق الشمولي فإنّ الوجوب سوف ينحلّ ويتعدّد وينال كلّ فرد من الطبيعي وجوباً خاصّاً به.

وعليه، فالفرد الذي يحرز فيه قيد العدالة ـ وهو زيد في المثال ـ يجب إكرامه، وأمّا بالنسبة إلى إكرام عمرو ـ وكذا أيّ شخص يشكّ في توفّر وصف العدالة فيه ـ فإنّ الشكّ في اتّصافه بالعدالة يؤدّي إلى الشكّ في وجود وجوب إكرام آخر خاصّ به غير وجوب إكرام زيد، وهذا شكّ في التكليف الزائد ودخول وجوب آخر في عهدته، فتجري البراءة عنه.

(١) في بحث «التخيير العقلي في الواجب».

بعبارة أخرى: إنّ المقام ـ في المثال الأوّل ـ يكون من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيّين، كما لو علم إنسان بأنّه مدين لآخر بمبلغ ماليّ، وشكّ في كونه عشرة دنانير أو تسعة، فإنّه في مثل هذه الحالة يقطع بمديونيّته بالتسعة ويشكّ في مديونيّته بالعاشر، ولا إشكال في جريان البراءة عنه، والمثال الأوّل من هذا القبيل.

أمّا المثال الثاني، فإنّ الإطلاق فيه إطلاق بدليّ، بمعنى أنّ الشارع أوجب الغسل بالماء بنحو صرف الوجود وبما يصدق عليه ماء، وليس المطلوب منه الغسل بكلّ فرد من أفراد الماء، فالوجوب إذاً وجوب واحد.

وعليه، لو غسل بالفرد الذي يعلم أنّه ماء فقد امتثل قطعاً، وأمّا لو غسل بمشكوك المائيّة، فلا يحصل الجزم بحصول الامتثال، ويكون الشكّ عندئذ شكّاً في فراغ ذمّته بما اشتغلت به، لا في دخول شيء في ذمّته كما في المثال السابق، ومن ثمّ فالأصل الجاري هنا هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ شكّ في فراغ الذمّة لا في التكليف.

النحو الثالث: أن يشكّ في متعلّق الأمر مع علمه بالتكليف وقيوده، كما لو قال المولى: «إذا زالت الشمس فصلِّ» ودخل وقت الزوال، وشكّ في أنّه صلّى أم لا، فإنّ الشكّ ـ كما هو واضح ـ في الامتثال والإتيان بمتعلّق الأمر، فتجري أصالة الاشتغال.

وهذا الشكّ هو مورد القاعدة الأصوليّة المعروفة: «إنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»؛ إذ المفروض أنّ وجوب الصلاة معلوم لدى المكلّف وقيده قد تحقّق، وبالتالي فهو يعلم باشتغال ذمّته بالصلاة يقيناً، وإذا أراد إفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به فلابدّ من تحصيل اليقين بالامتثال وعدم الاكتفاء بالشكّ.

النحو الرابع: أن يشكّ في وجود مسقط شرعي للتكليف، والمقصود بالمسقط الشرعي ما أخذ الشارع عدمه قيداً في التكليف، فإنّ التكليف كما يسقط بالامتثال والعصيان وعدم القدرة كما تقدّم[1]، فكذلك يسقط بالمسقط الشرعي، كما في الوجوبات التخييريّة والكفائيّة. فمثل وجوب صوم شهرين متتابعين في كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان لم يكن مطلقاً بل مقيّداً بعدم الإتيان بالإطعام والعتق، فلو أطعم أو أعتق فيسقط عنه وجوب الصوم، وهذا يعني أنّ الإطعام والعتق مسقط شرعيّ لصوم شهرين في كفّارة شهر رمضان، وهكذا الحال في الوجوبات الكفائيّة فإنّ تغسيل الميّت يسقط عن المكلّف عند الإتيان به من قبل الآخرين، مع أنّ المكلّف لم يمتثله ولم يعصه، وإنّما سقط عنه بمسقط شرعيّ.

أو من قبيل ـ وهو المثال الذي يسوقه المصنّف ﵀ لتوضيح فكرة المسقط الشرعي ـ أن يأمر الشارع بالعقيقة ويجعل الأضحية مسقطاً شرعيّاً لها، بحيث لو أتى بها المكلّف يسقط عنه الأمر بالعقيقة.

إنّ تصوير الشكّ في الشبهات الموضوعيّة في هذا النحو يكون من خلال الشكّ في وقوع المسقط الشرعي إمّا على نحو الشبهة الحكميّة، كما لو علم بوجوب صوم شهرين عليه وشكّ في أنّ الشارع جعل الإطعام والعتق مسقطاً للصوم، أو علم بوجوب العقيقة وشكّ في أنّ الشارع جعل الأضحية مسقطة للأمر بها.

أو على نحو الشبهة الموضوعيّة، كما لو علم بأنّ الشارع جعل الإطعام والأضحية مسقطاً للأمر بالصوم والعقيقة ولكنّه شكّ في أنّه أطعم وضحّى أم لا.

---

(١) في بحث «مسقطات الحكم».

والسؤال: إنّ الأصل الجاري في هذا النحو من الشكّ ـ وهو الشكّ في وقوع المسقط الشرعي ـ هو البراءة أم الاشتغال؟

والجواب: إنّ ذلك مرتبط بكيفيّة أخذ المسقط الشرعي في التكليف، فقد ذكرنا أنّ المسقط الشرعي هو ما أخذ الشارع عدمه قيداً في التكليف، وأخذه كذلك يمكن تصوّره وفرضه على شكلين:

الأوّل: أن يأخذ الشارع عدم المسقط قيداً في التكليف حدوثاً بنحو لا يحدث تكليف ووجوب عند وجود المسقط، فلا وجوب للعقيقة عند الإتيان بالأضحية.

ومن الواضح أنّ الشكّ في المسقط بهذا الشكل يؤدّي إلى الشكّ في أصل التكليف؛ إذ المفروض أنّ وجوب العقيقة مقيّد بعدم الأضحية، والشكّ في المسقط يعني الشكّ في قيد من قيود التكليف وبالتالي في التكليف نفسه، فتجري البراءة عنه، ويكون حال هذا الفرض حال النحو الأوّل المتقدّم والذي قلنا بجريان البراءة فيه.

الثاني: أن يأخذ الشارع عدم المسقط قيداً في التكليف بقاءً لا حدوثاً، بمعنى أنّ التكليف يحدث ويوجد في ذمّة المكلّف، والإتيان بالمسقط ينفي بقاء التكليف ويرفعه من عهدة المكلّف، فالمفطر عمداً يتوجّه إليه الصوم والعتق والإطعام ولكن الإتيان بأحدها يرفع الوجوبين الآخرين، وهكذا بالنسبة إلى الإتيان بالأضحية فإنّها لا تمنع حدوث وجوب العقيقة وإنّما ترفع ذلك الوجوب الحادث.

بعبارة أخرى: إنّ الوجوب ـ وجوب العقيقة في المثال ـ معلوم وموجود، والمسقط ينفي بقاءه.

والشكّ في المسقط بهذا الشكل والفرض مجرىً لأصالة الاشتغال؛ لأنّ

الشكّ فيه شكّ في الامتثال، فإنّ التكليف بوجوب العقيقة موجود ومعلوم لدى المكلّف حسب الفرض، ومجرّد الشكّ في تحقّق المسقط ـ أي الإتيان بالأضحية ـ لا يزعزع التكليف المعلوم ويرفعه، فيكون حال هذا الفرض حال النحو الثالث المتقدّم والذي قلنا بجريان أصل الاشتغال فيه.

إلّا أنّ الأصحّ ـ كما يقول المصنّف‏ﷺ ـ أنّ هذا الفرض مجرىً للبراءة أيضاً كالفرض الأوّل؛ ذلك أنّ أخذ عدم المسقط قيداً في بقاء التكليف يرجع في النهاية إلى الشكّ في التكليف، غاية الأمر أنّ الشكّ فيه شكّ من حيث البقاء لا الحدوث.

توضيحه: أنّ الوجوب كما ينحلّ إلى عدّة وجوبات على مستوى الأفراد فكذلك ينحلّ بالنسبة إلى الأزمان، فللزمن الأوّل وجوب وللثاني وللثالث وهكذا، والمكلّف وإن كان يعلم ـ حسب الفرض الثاني ـ بوجود التكليف في الزمن الأوّل والثاني و...، إلّا أنّه في زمن الشكّ بالإتيان بالمسقط سوف يشكّ في أصل وجود الوجوب في ذلك الزمن نتيجة الشكّ بالإتيان بقيده، والشكّ في التكليف مجرىً للبراءة.

ولكن مع هذا لا نقول بجريان البراءة في هذا الشكل لوجود مانع من التمسّك بها بالرغم من كونها جارية في حدِّ نفسها، والمانع هو استصحاب بقاء الوجوب، فإنّ المكلّف كان عالماً بوجوب العقيقة عليه قبل الشكّ في المسقط الشرعي، وبعد الشكّ في الإتيان بالمسقط الشرعي يشكّ في بقاء التكليف المعلوم فيجري استصحابه، والاستصحاب مقدّم على البراءة كما سيأتي توضيحه في بحث التعارض، ومن ثمّ يجب على المكلّف الإتيان بالعقيقة رغم شكّه في وقوع المسقط؛ عملاً باستصحاب بقاء وجوبها.

الخلاصة

إنّ خلاصة البحث في النقطة الثانية هي: أنّ هناك أنحاء أربعة في تصوير الشكّ في الشبهات الموضوعيّة:

١ ـ أن يشكّ في أصل القيد ـ قيد الوجوب المجعول ـ فتجري البراءة عن الوجوب المجعول.

٢ ـ أن يشكّ في وجود القيد ضمن فرد ويعلم بوجوده ضمن فرد آخر، فإن كان الوجوب بنحو الإطلاق الشمولي فالمجرى هو البراءة، وإن كان بنحو الإطلاق البدلي فالمجرى هو الاشتغال.

٣ ـ أن يشكّ في المتعلّق بعد العلم بالتكليف، والمجرى هو أصالة الاشتغال.

٤ ـ أن يشكّ في وجود المسقط الشرعي، وهنا إن أُخذ عدم المسقط قيداً في حدوث الوجوب فالمجرى هو البراءة عن الوجوب المشكوك، وإن أُخذ عدمه قيداً في البقاء فالمجرى هو الاشتغال.

هذا تمام الكلام في النقطة الثانية من بحث تحديد مفاد البراءة، وقبل الحديث عن النقطة الثالثة منه نقف مع النصّ لنلقي نظرة عليه.

أضواء على النصّ

- قوله ﭬ: «**والشكّ الثاني**». أي: الشكّ في المكلّف به.
- قوله ﭬ: «**وعلى الفقيه أن يميّز بدقّة**». فإنّ وظيفة الأصولي تنتهي عند بيان أنّ الشكّ إذا كان في التكليف فهو مجرى البراءة وإذا كان في المكلّف به فهو مجرى الاشتغال، وأمّا تحديد مصاديق الشكّ وأنّها من القسم الأوّل أم الثاني فهو ما يتكفّل به الفقيه.

- قوله‏ﭙ: «**ففيها من كلا القسمين**». أي: الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به.
- قوله‏ﭙ: «**بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة معلوم دائماً**». وبالتالي يكون الشكّ فيها مجرى لأصالة الاشتغال لا البراءة.
- قوله‏ﭙ: «**وتوضيح ذلك أنّ الحكم**». المقصود بالحكم: المجعول لا الجعل.
- قوله‏ﭙ: «**كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال**». أي: النحو الثالث.
- قوله‏ﭙ: «**ولكن الأصحّ أنّه في نفسه مجرى للبراءة**». أي: أنّ الشكّ في المسقط الشرعي بالمعنى الثاني يكون مجرى لأصالة البراءة في حدِّ نفسه، إلّا أنّ هناك مانعاً عن التمسّك بها في المقام وهو استصحاب بقاء الوجوب، والاستصحاب مقدّم على البراءة كما هو معروف.

البراءة عن الاستحباب

النقطةُ الثالثةُ: في أنّ البراءةَ هل تجري عندَ الشكِّ في التكاليفِ الإلزاميةِ فقطْ أو تشملُ مواردَ الشكِّ في الاستحبابِ والكراهةِ أيضاً.

ولعلّ المشهورَ أنّها لا تجري في مواردِ الشكِّ في حكمٍ غيرِ إلزاميٍّ؛ لقصور أدلّتِها.

أمّا ما كانَ مفادُه السعةَ ونفيَ الضيقِ والتأمينَ من ناحيةِ العقابِ فواضحٌ، لأنّ الحكمَ الاستحبابيَّ المشكوكَ مثلاً، لا ضيقَ ولا عقابَ من ناحيتِه جزماً، فلا معنى للتأمينِ عنه بهذا اللسان.

وأمّا ما كان بلسان «رُفع ما لا يعلمون» فهو وإن لم يفترضْ كونَ المرفوعِ ممّا فيه مظنّةٌ للعقاب، ولكن لا محصّلَ لإجرائه في الاستحبابِ المشكوكِ، لأنّه إن أُريدَ بذلكَ إثباتُ الترخيصِ في التركِ فهو متيقّنٌ في نفسِه، وإن أُريدَ عدمُ رجحانِ الاحتياطِ فهو معلومُ البطلان؛ لوضوحِ أنّ الاحتياطَ راجحٌ على أيِّ حال.

الشرح

يقع الكلام في النقطة الثالثة من بحث «تحديد مفاد البراءة»، وهي البراءة عن الاستحباب، فإنّ ما تقدّم ـ بما في ذلك الأمثلة التي سقناها في البحث ـ كان في البراءة عن التكاليف الإلزاميّة، وانتهينا إلى جريان البراءة عند الشكّ في التكليف ـ وجوباً كان أو حرمة ـ لتماميّة الأدلّة عليها من الآيات والرواية والاستصحاب.

ونتحدّث الآن عن البراءة عند الشكّ في التكاليف غير الإلزاميّة، أي الاستحباب والكراهة، فهل بالإمكان إجراء البراءة عنهما عند الشكّ فيهما، أم أنّ دليل البراءة لا يشمل حالة الشكّ هذه؟

البراءة عن التكاليف غير الإلزاميّة

ذهب مشهور الأصوليّين إلى عدم جريان البراءة عن الاستحباب والكراهة عند الشكّ فيهما؛ لقصور أدلّة البراءة عن الشمول لهما، حيث إنّ أدلّتها يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الأوّل: ما كان مفاده السعة ونفي الضيق عن المكلّف والتأمين من العقاب، من قبيل «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[(١)]، وأمثال ذلك.

ومن الواضح أنّ أدلّة البراءة بهذا اللسان لا تشمل حالة الشكّ في الاستحباب والكراهة؛ إذ لا معنى لجريان البراءة عنهما؛ باعتبار أنّ مخالفة المكلّف لهما لا تستوجب العقاب في حالة العلم بهما فضلاً عن حالة الشكّ.

---

(١) **الفقيه**: ج ١، ص٣١٧، ح٩٣٧.

بعبارة واضحة: إنّ ممّا لا إشكال فيه جواز ترك المستحبّ وفعل المكروه، ولا عقاب على مخالفتهما من الأساس، فأيّ فائدة تترتّب بعد هذا على إجراء البراءة عن الاستحباب والكراهة عند الشكّ فيهما، فإنّها إن كانت لنفي الضيق والتأمين من العقاب فهو موجود قبل إجرائها كما هو واضح، وعليه لا تكون البراءة بهذا اللسان جارية عند الشكّ في الاستحباب والكراهة.

الثاني: ما كان منها بلسان «رفع ما لا يعلمون»، والبراءة بهذا اللسان وإن كانت شاملة للتكاليف الإلزاميّة وغير الإلزاميّة بمقتضى إطلاق «ما لا يعلمون»، فإنّ المرفوع في حالة عدم العلم يصدق على الحكم غير الإلزامي كصدقه على الحكم الإلزامي، ولا فرق بينهما بمقتضى إطلاق الحديث.

ولكن مع هذا، لا فائدة في إجراء البراءة عن الاستحباب والكراهة؛ لأنّه:

• إن كانت الفائدة من إجرائها إثبات الترخيص في الترك بالنسبة إلى المستحبّ، أو الترخيص في الفعل بالنسبة إلى المكروه، فهو موجود بلا حاجة إلى إجراء البراءة، حيث إنّ الترخيص في المخالفة وعدم العقوبة ثابت في نفسه ومتيقّن.

• وإن أُريد بإجرائها رفع الحسن العقلي للاحتياط وإثبات عدم رجحانه، فهو واضح البطلان؛ لأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط ثابت على كلّ حال سواء كان الحكم حكماً إلزاميّاً أم غير إلزامي.

فمثلاً: إذا شكّ المكلّف في حرمة الشرب من هذا الإناء، فإنّ حسن الاحتياط بترك شربه، ممّا لا خلاف فيه بالرغم من إمكان إجراء البراءة عن حرمة شربه.

فتحصّل: أنّ البراءة تجري عند الشكّ في التكاليف الإلزاميّة دون غيرها؛ لقصور أدلّتها عن الشمول لموارد الشكّ في الاستحباب والكراهة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**ولعلّ المشهور**». إشارة إلى أنّ القول بعدم جريان البراءة عن التكاليف غير الإلزاميّة يمكن المناقشة فيه، كما هو رأيهﷺ في الحلقة الثالثة.
- قولهﷺ: «**لقصور أدلّتها**». أي: أنّ عدم جريان البراءة راجع إلى قصور المقتضي لا إلى وجود المانع.
- قولهﷺ: «**أمّا ما كان مفاده**». أي: أدلّة البراءة.
- قولهﷺ: «**لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك**» أو الحكم الكراهتيّ المشكوك.
- قولهﷺ: «**ممّا فيه مظنّة للعقاب**»، وهو الحكم الإلزامي.
- قولهﷺ: «**ولكن لا محصّل لإجرائه**». أي: إجراء لسان «رفع ما لا يعلمون» من أدلّة البراءة.
- قولهﷺ: «**لأنّه إن أُريد بذلك**». أي: بإجراء «رفع ما لا يعلمون» في الاستحباب المشكوك.

مصادر الكتاب

١. **القرآن الكريم**.
٢. **أجود التقريرات** (تقرير بحث الشيخ النائيني ﴿ره﴾)، السيد أبو القاسم الخوئي، تصحيح السيد حسن المصطفوي.
٣. **الاحتجاج**، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليق السيد محمد باقر الخرسان، منشورات مطابع النعمان، ١٣٨٦هـ، النجف الأشرف.
٤. **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفر.
٥. **الأمالي**، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، ط١ ـ١٤١٤هـ، قم المقدسة.
٦. **الأمالي**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٧. **بحوث في علم الأصول**، السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣ـ ١٤١٧هـ.
٨. **بداية الحكمة**، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٩. **تهذيب الأحكام**، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.
١٠. **التوحيد**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
١١. **الحدائق الناظرة**، الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
١٢. **الخصال**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية،١٤٠٣هـ، قم.
١٣. **دروس في علم الأصول**، السيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ط٢ ـ١٤٠٨هـ، مطبعة إسماعيليان، قم المقدسة.

١٤. **علل الشرائع**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ، النجف الأشرف.
١٥. **عوالي اللآلي**، محمد بن أبي جمهور الأحسائي، ط: سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ، قم.
١٦. **الغيبة**، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني، مؤسسة المعارف الاسلامية، ط١ـ١٤١١هـ، قم.
١٧. **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ط١ ـ ١٤١١هـ، بيروت ـ لبنان.
١٨. **الفصول الغروية**، الشيخ محمد حسين بن عبدالرحيم الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤١٤هـ، قم.
١٩. **فوائد الأصول**، (تقرير بحث الشيخ النائيني رحمه الله) الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ، قم.
٢٠. **الفوائد المدينة**، المولى محمد أمين الاسترآبادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١ـ١٤٢٤هـ، قم المقدسة.
٢١. **الكافي**، ثقة الإسلام الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط٣ـ١٤٠٥هـ طهران.
٢٢. **كفاية الأصول**، الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٣. **كمال الدين وتمام النعمة**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٩هـ، قم المقدسة.
٢٤. **مستدرك الوسائل**، الميرزا حسين النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١ـ١٤٠٨هـ، بيروت.
٢٥. **من لا يحضره الفقيه**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة مدرسي الحوزة العلمية، ط٢.
٢٦. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم.
٢٧. **نهج البلاغة**، الشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح.
٢٨. **وسائل الشيعة**، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢ ـ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الموضوعات

الأدلّة المحرزة

الأصول العملية